PENSAMIENTO PROPIO

El EZLN y sus intérpretes

Resonancias del zapatismo en la academia y en la literatura

Kristine Vanden Berghe
Anne Huffschmid
Robin Lefere
(editores)

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

El EZLN y sus intérpretes

Resonancias del zapatismo en la academia y en la literatura

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Avenida División del Norte núm. 906,
col. Narvarte Poniente, Benito Juárez,
C. P. 03020, México, DF,
Tel: 1107 0280

Difusión Cultural y Extensión Universitaria
Avenida División del Norte núm. 906, octavo piso
col. Narvarte Poniente, Benito Juárez,
C. P. 03020, México, DF
Tels: 1107 0280, ext. 16811

El EZLN y sus intérpretes

Resonancias del zapatismo en la academia y en la literatura

Kristine Vanden Berghe
Anne Huffschmid
Robin Lefere
(editores)



El EZLN y sus intérpretes: resonancias del zapatismo en la academia y en la literatura / Kristine Vanden Berghe, Anne Huffschmid y Robin Lefere (eds.). – México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2011.

270 p.; 21.5 cm. – (Pensamiento Propio)

ISBN 978-607-7798-50-7

1. Ejército Zapatista de Liberación Nacional (México) 2. Sociología de la guerra 3. Intelectuales – Movimientos sociales

I. Vanden Berghe, Kristine, ed. II. Huffschmid, Anne, ed. III. Lefere, Robin, ed.

LC HM728 Dewey 303.66

Primera edición, 2011

Avenida División del Norte 906, octavo piso,
col. Narvarte Poniente, Benito Juárez, DF
Tel. 1107 0280 ext. 16811

Responsable de Publicaciones: Eduardo Mosches
Cuidado de la edición: Felipe Vázquez
Diseño de interiores: Alejandra Riba
Diseño de portada: Marco Antonio Kim

ISBN: 978-607-7798-50-7

Impreso y hecho en México / Printed and made in Mexico
Correo electrónico: editorial_uacm@yahoo.com.mx

ÍNDICE

Palabras preliminares

Enrique Dussel

Esta obra incluye trabajos presentados en un debate sobre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América Latina, efectuado en Bruselas en 2007. Se trata de un material muy rico que aborda el problema desde diversas perspectivas. Quizá lo más interesante consiste en que presenta y cuestiona los argumentos que se desarrollan con relación a la *experiencia* zapatista. Este desarrollo teórico, en primer lugar, se realiza entre las mismas comunidades indígenas pero, en segundo lugar, se refleja externamente al ser retomado por intelectuales militantes comprometidos en las luchas sociales y políticas en México y América Latina —y con la solidaridad de movimientos en Europa—, discusiones de las que es conveniente concientizarse para comprender todo lo que se está jugando en ese acontecimiento. Este libro, entonces, puede servir al lector de guía para adentrarse

en esos temas sociales y políticos cruciales. Intentaremos introducir al lector siguiendo aproximadamente el orden de los trabajos recopilados por Kristine Vanden Berghe, Anne Huffschmid y Robin Lefere, que guardan ciertamente una lógica que deseamos conservar.

Desde un prolegómeno epistemológico general, Iván Azuara Monter plantea las exigencias innovadoras del objeto de estudio del zapatismo con una pregunta: "¿Otra forma de hacer ciencia es posible?" Después de situar socioeconómicamente en la historia reciente el movimiento, muestra que el zapatismo detonó un nuevo desarrollo teórico-metodológico; que innovó en los objetos de estudio (cuestiones como la identidad, los movimientos sociales, la autonomía, la diversidad, la ciudadanía y el multiculturalismo); que toma conciencia de la complicidad entre la ciencia y el sistema político imperante, es decir, la relación saber y poder; que inició una búsqueda de los saberes ambientales locales como conservación y restauración. Anota críticamente que el EZLN "ha dejado de ser un actor en la escena política mexicana [...] La decisión de lanzar la VI Declaración en el contexto del efervescente proceso electoral de 2006, fue un mal cálculo".

Bernard Duterme, "¿Qué lentes valen para los pasamontañas?", describe las dos interpretaciones fundamentales del movimiento zapatista. La marxista, que parte del condicionamiento económico-político, y que indica que se articularon tres tradiciones: la comunitaria indígena, la de antiguos guerrilleros mayas, de la Iglesia de los pobres (renovación a partir de la teología de la liberación); lo que cuestiona el jacobinismo leninista, y coloca a la comuni-

dad como el actor colectivo sin vanguardias. La segunda interpretación, en la línea de Alain Touraine, resalta el proceso de autonomía indígena, desde una izquierda más flexible, siendo el fin del método de guerrilla guevarista, contra un universalismo abstracto. Se indica lo étnico, nacional y sus conexiones mundiales.

El trabajo de Óscar García Agustín, "Poder y cambio social", entra de lleno en la disputa de los intelectuales (que no es la expresión teórica misma de la base zapatista) en la interpretación del hecho zapatista. Los actores del debate, por nombrar algunos, son, por una parte, los que adoptan las posturas extremas de rechazo como James Petras, Slavoj Žižek, y Armando Bartra desde la izquierda; la crítica desde una posición marxista matizada como Atilio Boron; las de una posición escéptica de la representación como la de Raúl Zibechi; los que otorgan un franco apoyo al compromiso social contra las instituciones políticas (los partidos o el Estado), como Rodríguez Lazcano o John Holloway. Todas estas posiciones son complejas y diferenciables. De cualquier manera, la cuestión central se plantea en torno al *concepto de poder* y a la función de las *instituciones políticas*, es decir, la relación entre la *sociedad civil* (ámbito de los movimientos sociales) y la *sociedad política* (esfera propiamente del Estado), si utilizamos la distinción de Antonio Gramsci.

Si se pudiera resumir al extremo el diálogo podría decirse que, si tomamos como punto de partida la diferencia entre *potentia* (poder de la comunidad) y *potestas* (instituciones de representación o participación) sugerida por Spinoza y Toni Negri, la cuestión se centraría en el sentido del segundo término (*potestas*). Para unos

(como Holloway, por nombrar a uno de los intelectuales que defienden esta posición) la *potestas* sería, en último término, la "forma de Estado". Estado que es intrínsecamente dominador y de ninguna manera transformable. La política como "toma del poder del Estado" es inaceptable. Para otros (como A. Boron, A. Bartra), la *potestas* puede en efecto "fetichizarse", pero no le es intrínseca esta deformación. Como he mostrado —y fue el tema de mi exposición en el seminario en recuerdo de mi amigo André Aubry en diciembre de 2007 en Chiapas—,[1] el poder reside en la comunidad (zapatista en nuestro caso, la *potentia*) y no en el Estado; por lo tanto, nunca se "*toma* el poder" (ya que el poder se lo fortalece o debilita en la comunidad). El Estado sólo ejerce el poder en nombre de la comunidad, del pueblo. El poder (como *potentia*) necesita inevitablemente de *instituciones*[2] (la *potestas*) para su ejercicio, desde la democracia directa como participación o en las formas variadas de representación (que pueden fetichizarse, pero no son fetichizadas por naturaleza). Cuando esas instituciones son adecuadas y justas, como cuando "los que mandan mandan obedeciendo" y que Evo Morales ha denominado *técnicamente* como "poder obediencial", pueden entonces aceptarse. Ese poder obediencial puede igualmente *institucionalizarse* en un *nuevo tipo* de Estado *completamente diferente al moderno capitalista*, teniendo claro que el Estado tiene al menos cinco mil años de existencia[3] —cierto eurocentrismo cree que la modernidad capitalista inventó esa mediación política, pero no es así—. En encuentros en México (UNAM) y en Puebla discutimos con Holloway personalmente estas cuestiones.[4]

Todos están de acuerdo que el zapatismo rompe con los moldes tradicionales de la izquierda, y aun del marxismo europeo, afirmando la importancia de la *Terra Mater* (no meramente como territorio), la autonomía de la comunidad (ante partidos políticos y Estado capitalista), afirmando su identidad cultural, incorporando la mujer como compañera y militante, transformando las relaciones de trabajo y ecológicas, y rehuyendo de la organización jerárquica. Es decir, superan el exclusivo protagonismo de la clase obrera y de los partidos de izquierda tradicionales. Es un paso adelante en la experiencia mundial de la izquierda.

Anne Huffschmid, quien junto con Kristine Vanden Berghe y Robin Lefere, es la compiladora de los trabajos que aquí se reúnen, tiene una intervención sobre el análisis del discurso, "La otredad política y sus interlocutores", resaltando que el zapatismo permanecerá como un "laboratorio" de alteridad, de originalidad política. Históricamente, sostiene la autora, se produjo una fractura determinada por el voto del PRD (dominado por la corriente Nueva Izquierda dirigida por Jesús Ortega, que divide al partido) en abril de 2001, cuando se traicionó a la comunidad zapatista al optar contra la Ley Indígena. Concluye que "en suma y en lo esencial: el zapatismo leído como pensamiento y estrategia que trasciende los imaginarios y órdenes binarios, abre *nuevas temporalidades y espacialidades políticas*" aunque, paradójicamente, pareciera que hoy en día "se reintroduce de lleno el vanguardismo político: para cambiar al país y al mundo —anuncia Marcos a finales de diciembre de 2007—, no sirven *las plazas llenas o muchedumbres indignadas*, sino

que se requiere de *la conciencia organizada de grupos y colectivos que se conocen o reconocen mutuamente abajo y a la izquierda*".[5]

Juan Pellicer, en su ensayo "Zapatismo y neozapatismo. Entre la modernidad y la literatura", hace un ejercicio original que abre el capítulo del zapatismo como literatura, en especial del subcomandante Marcos, ciertamente un escritor notable.

En su texto titulado "Miradas que se cruzan desde España", Kristine Vanden Berghe enfrenta las interpretaciones de Ignacio Vidal-Folch con las de Manuel Vázquez Montalbán, que muestra la recepción del movimiento zapatista en España.

El trabajo de Jan De Vos, "Textos encontrados. La rebelión zapatista en la voz de tres escritores chiapanecos", sobre las obras literarias de un narrador chiapaneco, Eraclio Zepeda, y de dos poetas, Juan Bañuelos y Efraín Bartolomé, es de una gran belleza comprometida, pues trata de una nueva estética de la liberación. Del primero tenemos "Viene de lejos", que es el único texto que Zepeda escribió sobre la rebelión zapatista, muy parecido a muchos otros textos del "sub", lleno de la misma poesía sufriente, que tiene memoria: "cuando las aguas de la creciente derrumban las casas, y el río se desborda arrastrando todo, quiere decir que hace muchos días que empezó a llover en la sierra". Texto bellísimo de un autor no ligado ni antes ni después a la causa del sufrimiento indígena. Juan Bañuelos, por el contrario, del apoyo inicial a los zapatistas su admiración por ese movimiento creció con el tiempo. Pareciera que escucháramos en sus poemas los de Ernesto Cardenal: metáforas vivas de ex-

traño realismo. Y al final, Efraín Bartolomé, un espíritu que todavía maldice a Bartolomé —pero el de Las Casas—, en la figura de Samuel Ruiz. Tres figuras literarias bien diversas e ilustrativas.

El "Epílogo" de Robin Lefere cierra esta novedosa e imprescindible colección de ensayos, valorando merecidamente al intelectual y escritor que lidera como traductor de la causa indígena del zapatismo en la sociedad civil mexicana y global.

Puede afirmarse, como reflexión final, que el zapatismo es una de las experiencias culturales y políticas más originales acontecidas en los últimos años, no sólo en México o América Latina, sino en el mundo, que nos habla del final de la modernidad y de la esperanza de una edad transcapitalista y transmoderna, y del ejercicio de una nueva política de la solidaridad.

NOTAS

[1] Véase mi obra *20 tesis de política*. México: Siglo XXI, 2006; tesis 2 a 6 y siguiendo las sugerencias explícitas de Marx sobre la materia.

[2] La participación (no hablo todavía de la representación) aun de la democracia directa en la comunidad, necesita *instituciones* tales como ordenar la toma de la palabra, votar en ciertos casos en que no se logre unanimidad absoluta, reunirse en un lugar a una hora, etcétera. Sin estos simples acuerdos el poder de la base no puede realizarse, expresarse, tornarse real (véase mi obra *Política de la liberación*. Madrid: Trotta, 2009, cap. 2: "Marco político institucional").

[3] Samir Amin indica que el Estado faraónico de Egipto ya fue un Estado estricto, y John Hobson nos recuerda que China organizó un Estado que tiene en el presente más de cuatro mil años de existencia (véase *Los orígenes orientales de la civilización de Occidente*. Barcelona: Crítica, 2006).

[4] Véase mi trabajo "Diálogo con John Holloway", en *Materiales para una política de la liberación*. México: Plaza y Valdés, 2007, pp. 319-333.

[5] *La Jornada*, 14 de diciembre, 2007.

Prólogo

Kristine Vanden Berghe
Anne Huffschmid

En una lección pública que impartió en el Tecnológico de Monterrey en el año 2000, Mario Vargas Llosa recordó los valores y las actitudes que los escritores de su generación compartían cuando él se encontraba en la etapa inicial de su carrera literaria. Entre ellos, resaltó el compromiso del escritor:

> ¿Qué quería decir comprometerse —palabra clave de la época en que comencé a escribir mis primeros textos—, comprometernos como escritores? Quería decir asumir, ante todo, la convicción de que escribiendo no sólo materializábamos una vocación, a través de la cual realizábamos nuestros más íntimos anhelos, una predisposición anímica, espiritual que estaba en nosotros, sino que por medio de ella también ejercitábamos nuestras obligaciones de ciudadanos y, de alguna manera, participábamos en esa

> empresa maravillosa y exaltante de resolver los problemas, de mejorar el mundo.

Luego, Vargas Llosa prosiguió diciendo que, vistas desde principios del nuevo milenio, esas ideas parecen definitivamente prehistóricas.

Las reacciones que despertó la aparición del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el primero de enero de 1994, hacen pensar que el cambio señalado por Vargas Llosa no era tan general como pudiera parecer. En efecto, tanto en la escena latinoamericana como en la latinoamericanista, la rebelión de Chiapas provocó la reaparición de actitudes, respuestas y acciones que ya se creían relegadas al pasado. Reapareció la figura del compañero de ruta, apareció una nueva destinación latinoamericana para los llamados "turistas revolucionarios", y volvieron a tomar posición intelectuales como Régis Debray y Carlos Fuentes, emblemáticos en los años sesenta en el discurso comprometido con respecto a América Latina. Sin embargo, este "reencantamiento del mundo", como lo llamó en algún momento Yvon Le Bot, y que "encantó" sobre todo al mundo intelectual, artístico y académico, no fue unánime pues también se activaron fobias y esperanzas perdidas, actitudes de revisión crítica y de resentimiento histórico. Fue precisamente la voz del propio Vargas Llosa una de las más adversas ante el EZLN. Pero su postura, en la medida en que fue de rechazo total, resultó bastante minoritaria, ya que incluso pensadores liberales como Octavio Paz y Enrique Krauze concedían ciertos méritos a los zapatistas como motor de la democratización de México o al menos como fuerza innovadora del lenguaje político.

La aparición de los zapatistas, sus discursos y sus principios crearon múltiples alianzas y generaron infinitud de debates en grupos intelectuales, instituciones académicas y personalidades del mundo de las letras dentro y fuera de México. Como suele ocurrir, las alianzas casi nunca fueron estables o duraderas, sino frágiles y cambiantes. Algunas se rompieron después de poco tiempo, con los cambios de modas y las coyunturas. Otras se mantuvieron en una distancia crítica, y muchas desaparecieron por simple desinterés. Varios intelectuales conocidos mantienen hasta hoy una actitud de solidaridad pública en combinación con un discurso de crítica interna con respecto al EZLN.

No cabe aquí analizar o siquiera presentar un inventario de los factores internos en el EZLN, de los aspectos relativos a la política mexicana o a la coyuntura mundial que hayan posiblemente contribuido a perfilar la cartografía intelectual de la actualidad. Pero sí podemos recordar brevemente que las alianzas con científicos, intelectuales y escritores se vieron bajo presión debido a la negativa de la clase política mexicana en 2001 a convertir en ley los Acuerdos de San Andrés previamente acordados en 1996, también debido a las diatribas lanzadas por Marcos, en 2002 y 2003, contra algunos personajes públicos como el juez Baltasar Garzón y, en fechas más recientes, debido al polémico distanciamiento del EZLN con respecto al Partido de la Revolución Democrática (PRD) y, por lo tanto, de Andrés Manuel López Obrador durante la campaña electoral de 2006.

El congreso que el Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América Latina (CEISAL) organizó por medio

del Cercal, en la Universidad Libre de Bruselas en abril de 2007, incluyó un simposio cuya finalidad era pasar revista a algunos aspectos de las alianzas que el EZLN logró establecer individualmente con escritores, organizaciones de científicos y con grupos de intelectuales. Los textos que se incluyen a continuación son, en su mayor parte, el resultado de las ponencias que se presentaron ese día. En ellos, haciendo referencia a distintas escenas de interacción con el EZLN, cada uno de los participantes da cuenta de una alianza o de un desencuentro específico.

En calidad de cofundador de la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad (UCCS), Iván Azuara Monter analiza cómo el fenómeno zapatista incidió y resonó sobre todo entre los practicantes de las llamadas ciencias duras y la investigación regional, un tema que ha sido muy poco trabajado hasta hoy. En cambio, Óscar García Agustín y Bernard Duterme se centran en las interpretaciones de la rebelión zapatista que hicieron científicos sociales y políticos de diferentes tendencias y pertenecientes a distintas escuelas. García Agustín toma como hilo conductor las manifestaciones en torno a la conceptualización de algunos académicos de izquierda que se pronunciaron sobre el EZLN, entre ellos John Holloway, Raúl Zibechi, Antonio Negri y Atilio Boron. Duterme también se propone entender lo que distingue y es común a las diversas aproximaciones sociológicas al EZLN; pero percibe sobre todo divergencias entre el enfoque marxista, por un lado, y la perspectiva representada por el sociólogo Alain Touraine, por el otro.

Por su parte, Anne Huffschmid y Juan Pellicer estudian la interacción entre el nuevo zapatismo y determinados

intelectuales quienes, en el sentido de mediadores culturales o comentaristas políticos, han publicado sus opiniones en torno al EZLN. Huffschmid, después de recapitular algunos factores que integran una particular semiótica de la resistencia y que han resonado en distintas escenas de recepción, recrea algunas de las posturas centrales de intelectuales simpatizantes, y también adversarios, en relación con el nuevo zapatismo. Asimismo, se ocupa del actual desencantamiento del EZLN con una parte importante de la opinión pública, y que explica por fracturas en la comunicación y por un giro sectario del grupo armado que parece traicionar a su propio imaginario político. El texto de Juan Pellicer se concentra en las respuestas dadas por Octavio Paz, en cuyo discurso descubre una evolución notable en cuanto a la visión del indígena, al que presenta como piedra de toque de la nación en *El laberinto de la soledad* y al que percibe como un estorbo a la modernización de México en los textos sobre el EZLN.

La contribución de Kristine Vanden Berghe reincide brevemente en la postura de Octavio Paz; pero lo hace en el marco de un análisis del ensayo de Manuel Vázquez Montalbán, *Marcos: el señor de los espejos*. Por lo que toca al discurso del escritor catalán, es abordado en función de su relación intertextual con la novela *Turistas del ideal* de Ignacio Vidal-Folch, una sátira de los intelectuales que apoyan al EZLN. La imagen tradicional del intelectual paratópico que se identifica con cuantos escapen de las líneas de demarcación de la sociedad, como es el caso de los indígenas, es desplazada en esta sátira a favor de un intelectual hipócrita e inconsciente de sus propias contradicciones.

Entre los —relativamente pocos— poetas y escritores que se han referido al EZLN en su creación literaria, encontramos a tres autores importantes de Chiapas que, directamente interpelados por el movimiento armado, escribieron sobre él. Jan De Vos estudia estos textos que son, respectivamente, de la pluma del cuentista Eraclio Zepeda y de los poetas Juan Bañuelos y Efraín Bartolomé. En la reflexión que nos propone, De Vos suscita la emoción que la lectura del trío chiapaneco le produce y la combina con la mirada crítica que le impone su disciplina de científico social. Procura interrogar a estos autores que admira sobre los motivos y la manera en que se dejaron interpelar por el movimiento rebelde, que en 1994 estalló en las montañas y selvas de su tierra natal.

Cabe aclarar que este volumen no aspira a ninguna representatividad ni mucho menos reclama exhaustividad. Somos conscientes de que algunas de las resonancias más significativas desde el punto de vista intelectual o importantes desde el punto de vista político, no han sido tratadas. Hemos querido apenas proponer algunos análisis de ciertos fragmentos de un amplísimo abanico de ondas resonantes en la siempre abierta espiral de reflexiones y reacciones frente al EZLN.

Los editores quisiéramos agradecer a cuantos hicieron posible la aparición de este pequeño volumen. A los autores en primer lugar, a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), que lo publica, y a la Universidad Libre de Bruselas.

Resonancias zapatistas en el ámbito científico ¿Otra forma de hacer ciencia es posible?

Iván Azuara Monter
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Tiempo y espacio del zapatismo

Después de que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se levantara en armas y declarara la guerra al gobierno mexicano el primero de enero de 1994, se desató un conjunto de fenómenos políticos, sociales y culturales que trastocaron la escena mexicana y generaron resonancias nacionales e internacionales significativas.

La acción social inmediata del pueblo mexicano no se hizo esperar para llenar las calles y la plaza mayor de la Ciudad de México. El inesperado respaldo social permitió un alto al fuego, relativamente rápido, por parte del ejército mexicano. De acuerdo con Castellanos (2004), en doce días murieron 61 zapatistas, nueve soldados, 24 policías y se reportaron más de cien desaparecidos. A

estos hechos se sumaron otros fenómenos: la resonancia internacional se debió también a las tensiones que los procesos mundiales de acumulación de capital y desintegración económica, así como las prácticas unilaterales en el ámbito de la política internacional, estaban provocando en diferentes partes del mundo.

A finales del siglo XX, en 1989, ocurrieron profundos e irreversibles cambios en la sede de los poderes en Berlín, Alemania. Cambios todavía más profundos ocurrieron con la desintegración de países completos: la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) y la antigua Yugoslavia que, además de éxodos y violentos decesos de población civil, produjeron extensiones territoriales y contingentes poblacionales, con una enorme crisis de identidad por la pérdida de lo que alguna vez fuera su país. El fenómeno de los desplazados se agudizó en todo el mundo, y el sur mexicano no fue la excepción. En la región fronteriza del Soconusco, en Chiapas, comenzaron a proliferar redes de prostitución y tráfico de personas, provenientes de Centroamérica y de esas regiones de Europa. En suma, un conjunto de conflictos inducidos por la intolerancia, el racismo, el sexismo, el comercio de armas y de petróleo por minorías corporativas y gobiernos que acumulan capital por despojo e intervención en otras naciones, se desplegaban en diversas partes del planeta. Todo esto ocurría como corolario de la guerra fría.

En esta etapa tardía de la modernidad, la acumulación aceleraba los flujos de capital, información y energía, incrementando más que nunca la magnitud de las concentraciones de dinero, de la desigualdad social y de la destrucción ambiental (Harvey, 2006; Castells, 1999;

Leff, 2004 y 2006). Este incremento en el orden de los impactos ambientales y sociales, y en la concentración de poder y de capital, se acompañó necesariamente de un acelerado desarrollo tecnológico, caracterizado por sistemas monopólicos de patentes y marcas (que terminan definiendo o bloqueando cierto tipo de tecnología que representa una amenaza a la concentración de capitales que corporaciones específicas ejercen). Es decir, el conocimiento científico, o una parte de él, se subordina al poder de estas corporaciones y a la construcción de hegemonías mundiales (Bartra, 2006).

En un lapso muy reducido, se escaló la capacidad cibernética mundial por medio de una estrategia de obsolescencias programadas, que generan un mayor consumo tecnológico utilizando la ilusión de la novedad. En la década de los noventa, se liberaron al dominio público programas y equipos de uso exclusivo de poderosos ejércitos.[1]

Así, la lógica imperialista, producto de la incapacidad de encontrar una solución al problema crónico de sobreacumulación de capital en su propio territorio, llevaba su expansión justo al límite del sur mexicano que, por razones históricas, geográficas, ambientales, sociales, económicas y geopolíticas, era y sigue siendo la manifestación más profunda del subdesarrollo del desarrollo (De Vos, 1980 y 1988; Bartra, 2001; Harvey, 2006). Escribe Bartra (2001: 7):

> *Sur* es el planeta profundo. Bautizado y acotado por un norte expansivo y colonizador que de arranque definió el arriba y el abajo del mapa-

mundi. Sur es un concepto geográfico pero también simbólico. Una alegoría que enlaza naturaleza pródiga con indigencia social, vegetación opulenta y lujuriosa con humanidad inerte, perezosa, incontinente, bárbara, que asocia el sol canicular con el ánimo bullicioso, con la liberación de los impulsos reprimidos, con el lado femenino y desfajado, con la imaginación y el sueño, con el inconsciente, con la revolución, con la utopía.

LAS RIQUEZAS DE CHIAPAS

Utopías, un rico pasado intencionalmente misterioso, la compleja exactitud de la cuenta maya y otra serie de embrujos, caracterizan además al estado de Chiapas, desde lo simbólico y lo cultural. Por el lado de las disciplinas científicas sociales y antropológicas, la lingüística encontró un rico conjunto de lenguas originarias, que sobrepasa la decena, donde destacan lenguas vivas como la zoque y la maya, más antiguas incluso que las lenguas muertas habladas por la cultura olmeca.

Chiapas es, en esencia, un territorio cultural y ambientalmente exuberante y rico. Por supuesto, es geopolíticamente estratégico no sólo por formar potencialmente parte de los corredores y los flujos materiales del comercio de la costa este de Estados Unidos y de la costa del Pacífico, significativa para el comercio con Asia, de acuerdo con el proyecto de corredor transístmico y (posteriormente) el Plan Puebla Panamá (Barreda, 2003), sino también por sus recursos naturales.

La región es un reservorio de recursos estratégicos: petróleo, gas natural y minerales no metálicos; enormes mantos de aguas subterráneos y ríos superficiales caudalosos, de alto potencial hidroeléctrico; una alta diversidad de ecosistemas producto de una historia biogeográfica única y de su complejidad topográfica. El estado está cubierto por importantes extensiones de selvas caducifolias, selvas altas perenifolias, selvas medianas y selvas bajas; exuberantes acahuales, matorrales xerófilos, bosques templados, bosques mesófilos de montaña, con las dimensiones más importantes a escala nacional, como la Selva Negra en la vertiente Atlántica y los que van de la depresión central y que bajan hacia la costa del Pacífico, por la ruta del Porvenir y del Triunfo, así como los mesófilos del Tacaná en la región del Soconusco.

El estado de Chiapas junto con el estado de Tabasco, cuentan tanto por el lado del Pacífico como por el del Atlántico, con un alto potencial pesquero de especies de agua dulce y salada, además de ser la región de las grandes cuencas como la Grijalva-Usumacinta, la del Suchiate, la del Santo Domingo, la del T'sendales, la del Lacan'Ha, cuya vertiente este la conforma el Petén guatemalteco, y la del Lacantúm, entre otros ríos navegables.

En el sur y sureste mexicanos, ocurren altos grados de endemismo de vertebrados terrestres y acuáticos, en su exuberante flora, así como en su gran diversidad de microorganismos. Estos endemismos son de interés creciente para el capital corporativo transnacional, que está induciendo prácticas de colecta biotecnológica y también colectas ilegales (biopiratería) de recursos genéticos, por medio de la demanda industrial farmacéutica y

alimenticia, para ser utilizada específicamente en la manipulación transgenética (Barreda, 2003; Bartra, 2001; Álvarez-Buylla, 2008).

Extremadamente miserables en medio de una alucinante riqueza biológica y de recursos naturales renovables y no renovables, los pueblos indios mayas y zoques de Chiapas primero fueron víctimas del esclavismo. Desde la vicaría católica de Santo Domingo, en Tecpatán, durante el periodo inquisitorio se dominaron las poblaciones y los territorios de las Chiapas, Oxumazintla (región de Malintzín) y Guatemala. Los pueblos más rebeldes fueron víctimas de etnocidios. Con el avance territorial de la conquista española, etnias y culturas completas, prácticamente desaparecieron durante el siglo XVIII, como los lacandones originarios que florecieron en Lacantúm, hoy Miramar (De Vos, 1980); la cuna antigua de esa civilización está sumergida en el azul profundo de la inmensa laguna, como poesía visual, espejo de lo que es y de lo que alguna vez fue. Lacantúm, piedra en el agua, zona zapatista donde se encuentra hoy, cerca del borde de la laguna, una de las mayores instalaciones militares del estado: el cuartel de San Quintín.

Después de los etnocidios y el largo dominio, los pueblos indios sobrevivientes fueron excluidos del proceso de independencia por la tardía anexión de Chiapas al México independiente. Cien años después, son nuevamente excluidos de los magros beneficios de la Revolución mexicana. El frente zapatista más sureño fue el que encabezó Cali Mayor y apenas llegó al extremo sur de la selva zoque, cerca de lo que hoy es el municipio de Cintalapa.

Los pueblos indios: zoques, mayas caribes, chiapa, t'seltales, t'sotsiles, ch'oles, ch'ontales, cachiqueles, tojolabales, mames, entre otros, permanecieron como peones acasillados (esclavos, a fin de cuentas) por las formas hacendarias que habían tomado las negociaciones entre la iglesia católica y los finqueros cafetaleros y productores de cacao. Estas formas de organización feudal sobrevivieron a la Revolución mexicana.

Nuevamente, a finales del siglo XX, los pueblos indios se condenaban por tercera ocasión, por los procesos globales de integración económica, a una nueva colonización de los poderes hegemónicos del Norte pero ahora del Nuevo Mundo, bajo un tratado comercial trilateral: el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Este tratado era desventajoso para contingentes significativos de la población mexicana. En el contexto de 1994, Chiapas ocupaba el primer lugar en los índices de pobreza, representando el escenario extremo negativo de las políticas públicas sectoriales.

Es sabido que la industria mexicana no estaba, ni está, en condiciones de competir con el poderoso sector industrial de Estados Unidos, ni con los industriales de Canadá. Lo importante aquí es destacar que la industria mexicana se caracterizaba, y lo sigue haciendo en menor grado, por una nula inversión en ciencia y tecnología a diferencia de sus "socios" comerciales.

Los resultados macroeconómicos aparentemente positivos durante 1993, producto de concesiones y privatizaciones de paraestatales (Ferrocarriles Nacionales y Teléfonos de México), pretendían borrar la memoria del fraude electoral de 1988 y el asesinato de más de 600

opositores al régimen. El año nuevo de 1994, además de ser año electoral, inauguraba la instauración contundente del liberalismo económico en México.

El levantamiento armado fue, sin duda, estratégico por el contexto internacional y el momento de la historia mexicana en el que ocurrió. De inmediato detonó un estallido de analistas y cronistas en torno al fenómeno zapatista. De todas partes del mundo llegaban a México, a las nubladas montañas de los altos de Chiapas, se instalaban en los solares de las viejas casonas, o en las viejas posadas de San Cristóbal de las Casas. La antigua Ciudad Real volvía a sacudirse. Los olvidados de siempre habían logrado algo muy importante: estar presentes en México y en el mundo.

LA COMUNIDAD CIENTÍFICA MEXICANA EN 1994

Entre los diferentes actores de la sociedad civil organizada, que hicieron suyas las causas que motivaron el levantamiento armado de 1994, se encontraban destacadas y comprometidas plumas, pensadores y hombres de ciencia, gente crítica. Probablemente, una pequeña minoría colgó la toga y se tornaron activistas. Sin embargo, la mayoría encontró en el fenómeno zapatista un atractivo y complejo "objeto social" que, como "objeto de estudio", demandaba múltiples miradas disciplinares, o al menos un profundo análisis sociohistórico antes de enfocar la mira analítica.

Hago aquí algunas precisiones de contexto, para caracterizar la interacción que se estableció entre la comu-

nidad científica y el movimiento social zapatista, buscando una mejor comprensión de los procesos y fenómenos sociales. En primer lugar, habría que destacar la falta de apoyo del gobierno mexicano a la comunidad científica en términos de recursos materiales y financieros, no sólo frente a Estados Unidos y Canadá (con los que la disparidad de nuestro país en número de doctores graduados es de 127 a uno), sino frente a muchos países de África, América Latina y Asia, sin olvidar que México pertenece a una de las regiones con los menores porcentajes en términos de producción científica. En 1994, América Latina contribuía con 1.4% de la producción científica mundial, frente a 38.5% de Estados Unidos y 27.7% de la Unión Europea (Fortes, 1995).

Si se comparan los investigadores mexicanos con grado académico de doctorado en ese periodo con algunos países de América Latina, México tenía 23 graduados por cada cien mil habitantes y Brasil, por ejemplo, 803. Las disparidades son estadísticamente muy significativas, por lo que los promedios tienden a sesgarse. En 1990 en un país de más de 90 millones teníamos menos de dos millones de profesionistas, concentrados la mayor parte en las áreas administrativas y económicas, con porcentajes más bajos en las carreras científicas y humanísticas, así como en las ingenierías. Todavía hoy, el vergonzoso promedio de educación de la población mexicana es de segundo de secundaria. En 1994, según la Academia de la Investigación Científica, el número total de investigadores en México era de doce mil (Cruz-Mena, 1996; Azuara, 1998). En 1996 el sistema nacional de investigadores contaba con 5 969 investigadores (23% candidatos, 58%

nivel I, 14% nivel II y 7% nivel III), de los cuales 56% se concentraban en el Distrito Federal, 5.7 en Morelos y 5.5% en el Estado de México; Chiapas se engloba en la categoría "otros" con un porcentaje debajo de uno por ciento (Conacyt, 1997).

La inversión en las universidades estatales en 1994 era realmente crítica, inclusive ese año se dejó de apoyar a estudiantes que cursaban sus grados académicos en el extranjero. El gobierno mexicano no invirtió por años en educación universitaria y en investigación científica, mucho menos en las ciencias sociales. En 1994 el porcentaje de inversión del Producto Interno Bruto (PIB) en ciencia y tecnología fue de 0.3%, cuando el promedio de los países miembros de la Organización Mundial del Comercio era superior a seis por ciento. Este porcentaje colocaba a México en el octavo lugar latinoamericano, después de Brasil, Costa Rica, Cuba, Argentina, Colombia, Chile y Venezuela (Fortes, 1995; Azuara, 1998). En 1994 el número de trabajos publicados en ciencias sociales en México fue de 234 frente a 59 517 de Estados Unidos, 10 855 del Reino Unido, 6 719 de Canadá, 3 556 de Alemania y 1 777 de Francia (ISI, 1994).

Las escasas organizaciones científicas mexicanas no estaban vinculadas con el sector empresarial, como lo están las de Estados Unidos y Canadá, salvo una minoría de científicos que desarrollaban sus tareas en los institutos de investigación de las empresas paraestatales del sector energético gubernamental, como Petróleos Mexicanos (Pemex) y la Comisión Federal de Electricidad (CFE), así como del sector primario en el Instituto Nacional de Investigaciones Forestales y Agropecuarias (INIFAP).

En 1994 la agenda de la Academia de la Investigación Científica (hoy Academia Mexicana de las Ciencias), se ocupó en saber cómo la ciencia y la tecnología podrían contribuir al desarrollo nacional de México, con un enfoque parcelado en las diferentes disciplinas y en el desarrollo tecnológico. Después de 1994, la concepción de "desarrollo nacional" se trastocó y surgieron concepciones críticas relacionadas con los movimientos sociales, en gran medida influidas por el efecto que la sociedad civil habría logrado en ese año en Chiapas en torno a la paz digna y justa, y por la defensa de los derechos de los pueblos indios. Muchos de los estudiosos y acompañantes del movimiento zapatista han incidido en la construcción de enfoques diferentes y de otras maneras de concebir el conocimiento y el quehacer científico. Algunas de las principales voces de ese momento se agrupan hoy en organizaciones como la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad (UCCS), el Centro de Análisis, Información y Formación Popular (Casifop) y el Instituto Maya, entre otras.

El discurso insurgente y su resonancia en la ciencia

La apuesta por el poder de la palabra llevó a los zapatistas a una insurgencia discursiva que rompió con una serie de convenciones políticas que, por medio de un conjunto de juegos gramaticales y semióticos (metafóricos, incluso), fueron constituyendo una alianza entre diferentes y una nueva subjetividad como un lugar posible (Huffschmid, 2007).

Esta apuesta discursiva fue precisamente la que atrajo el apoyo, nacional e internacional, de sectores significativos de la sociedad civil en general y de la comunidad académica en particular. Sin embargo, el poder de la palabra, en sentido inverso, también marcó distancias y alejó simpatizantes, sobre todo después de la Sexta Declaración de la Selva, emitida en 2005. En este sentido vale la pena hacer la distinción entre dos momentos del zapatismo. El primero que iría de 1994 hasta 2005, y el segundo que comienza en 2005 y se marca a partir de la Sexta Declaración de la Selva. Y vale la pena hacerlo porque, a pesar de ser los mismos actores, el juicio justo es diferente en cada uno de estos momentos. Aquí nos centraremos en este primer periodo.

El discurso zapatista se construyó, en un primer momento, con un contenido original que incorporó elementos simbólicos en los que confluyen nociones filosóficas y humanistas ampliamente aceptadas, como los derechos humanos, la democracia, la política del reconocimiento, el derecho a la diferencia y el multiculturalismo.

En este primer momento algunos científicos, la mayoría del área de las ciencias sociales, establecieron diversas formas de interacción con el movimiento zapatista. Algunos participaron, buscando acercamiento e interlocución directa con ellos. Otros, participaron como sus historiadores y cronistas, sus etnógrafos, sus geógrafos; analistas del discurso, antropólogos, sociólogos, economistas, estudiosos de las ciencias políticas y de la filosofía.

La producción de trabajos, a lo largo de estos años, es muy abundante y diversa. Aventurar alguna cifra sería falaz, pero digamos que las magnitudes superan el orden de

los miles. Construir una tipología temática, o definir ejes analíticos, también tendría su sesgo y grado de dificultad. Siguiendo algunos criterios de autoras como Leyva (1999), los trabajos se localizan entre el extremo crítico al zapatismo —éstos son textos de corte más periodístico y sin rigor científico (véase, por ejemplo, De La Grange y Rico, 1999)— y los trabajos que hacen una lectura sociológica, histórica-antropológica, política o lingüística, socioambiental y hasta filosófica del movimiento, con mayor rigor (Le Bot, 1997; Huffschmid, 2007; Castells, 1999; Harvey, 2000; Holloway, 2000; Toledo, 2000; 2005a y 2005b; Gall, 2001; De Vos, 2002; Díaz-Polanco, 2006) por mencionar algunos de los trabajos y autores.

Además de Yvon Le Bot, otros representantes de la escuela francesa como Alain Touraine, hablaban de la construcción de nuevas categorías analíticas, sin desconocer los referentes clásicos, ya que la lucha de clases como la había concebido Marx, ya no era ni es suficiente para explicar el cambio en los órdenes de magnitud y escala de los procesos sociales y económicos. La nueva composición geográfica del orden mundial había demolido las utopías del cambio social, junto con el muro de Berlín y otra serie de fronteras (físicas, culturales y simbólicas). Claro está que esas utopías habían sido concebidas bajo los viejos esquemas. Por ello, la emergencia de un movimiento social como el zapatismo articulaba con su discurso un imaginario colectivo diferente, una respuesta a los nuevos tiempos.

Touraine define un movimiento social[2] mediante tres principios: *la identidad* del movimiento, el *adversario* del movimiento y la visión o modelo social del movimien-

llo, lo que Castells denominó *objetivo social*. De hecho, algunos de los temas y ejes analíticos más frecuentes alrededor de los cuales se generó investigación en ciencias sociales, por medio del análisis del zapatismo, fueron: movimientos sociales, identidades, multiculturalidad, diversidad, ciudadanía y autonomía. Lo importante aquí es destacar la construcción de cuerpos teóricos que detonó el zapatismo como objeto de estudio.

Por ejemplo, Castells (1999) define la identidad, en lo referente a actores sociales, como el proceso de construcción de sentido atendiendo a un atributo cultural, o a un conjunto de atributos culturales al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Puesto que la construcción social de la identidad siempre tiene lugar en un contexto marcado por las relaciones de poder, Castells propone tres formas distintas de construcción y origen: la *identidad legitimadora*, introducida por las instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominio frente a los actores sociales; la *identidad de resistencia*, generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones-condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación —por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia que se basan en principios opuestos a las instituciones dominantes—; y la *identidad proyecto* que es cuando los actores, basados en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformación de toda la estructura social. Selecciona como parte principal de su análisis a los zapatistas, afirmando que su éxito se debió en gran medida a su estrategia de

comunicación, hasta el punto de denominarlos como la primera *guerrilla informacional*.

Sobre el tema de las identidades, Huffschmid —en el artículo de este libro— habla de una "identidad estratégica no esencialista" que juega y construye lo indígena y lo mexicano como identidades electivas. Describe al sujeto rebelde que emerge desde la insurgencia en contra de las identidades impuestas (el encajonamiento identitario como indígena o mexicano): "se es más y se es otra cosa", tal lo formulan intelectuales afines al zapatismo como Pablo González Casanova y John Holloway.

En una reflexión de orden más epistemológico, Holloway (2000) afirma que la visión fragmentada del posmodernismo es una reconciliación con la desilusión. Hay muchas formas de reducir las expectativas; una de ellas es cerrar las categorías analíticas e imponer reducciones conceptuales y de lenguaje: *no abordar la complejidad del mundo*. En este sentido, la complejidad se vuelve la gran coartada para justificar el abordaje fragmentado por la especialización del conocimiento. Según Holloway, el problema no es la calidad de la investigación, su precisión o su exactitud, sino su complicidad con el sistema.

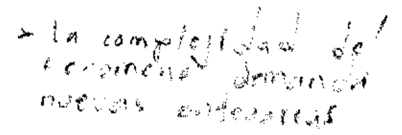
La reflexión de Holloway, bien podía enmarcarse con las coincidentes formulaciones teóricas de Bourdieu (1998). Los sistemas simbólicos como el arte, la religión, los sistemas jurídicos, los sistemas lingüísticos y la ciencia, entre otros, ejercen un poder simbólico de manera invisible, enmascarada, transfigurada que produce sistemas de clasificación y jerarquización en la sociedad. La ciencia es, en este sentido, un sistema simbólico que actúa como una estructura estructurante, es decir, como un instrumento

de construcción del mundo. Lo que se destaca aquí es el papel de la producción simbólica como instrumento de dominación. Los intereses particulares se disfrazan de intereses universales comunes a todo el grupo.

Esta reflexión es coincidente, con las concepciones de la subordinación de la ciencia al capital, que han desarrollado Armando Bartra (2006), y con la siguiente afirmación de Harvey (2006: 51):

> Lo que está sucediendo en nuestro mundo es demasiado complejo para que la comprensión humana lo documente con facilidad [...] El despojo y la destrucción que permitieron la acumulación original durante la conquista no se han detenido, y se reedita de forma más agresiva el antiguo imperialismo, en un orden de magnitud superior y mucho más destructivo.

La idea del poder en el saber de Leff (2006), y sus estrategias conceptuales, rompen con el principio epistemológico de la identidad entre el conocimiento y lo real; trasciende el imaginario de la correspondencia entre estructuras reales (modos de producción) y estructuras de pensamiento (paradigmas de conocimiento), recuperando los valores culturales, abriendo sentidos y racionalidades en la construcción de saberes y conocimientos. En contraparte, el racionalismo crítico aplicado a la epistemología racionalista cuestiona los enfoques interdisciplinarios construyendo una torre de vigilancia sobre la teoría de sistemas, el holismo ecológico y el pensamiento de la complejidad.



La complejidad ambiental, que es de la que parte Leff (y que cobra sentido en la investigación regional), marca el límite del pensamiento unidimensional, motor del modelo de desarrollo unilineal e insustentable que ha conducido a la crisis de civilización. Esta complejidad marca el límite de la razón universal, de la ciencia constructora de objetividad y cosificadora, a la que se accede por la separación entre el objeto y sujeto del conocimiento. Surge así la construcción de una racionalidad ambiental que articula lo real y lo simbólico, el pensamiento con la acción social, trascendiendo las determinaciones estructurales. Esta construcción social y ambiental implica "la reinvención de identidades y la ética de la otredad, que abre un futuro sustentable por medio de un diálogo de saberes dentro de una política de la diversidad y de la diferencia, que trasciende el proyecto interdisciplinario" (Leff, 2006: 26).

Bajo estas premisas se torna necesario y urgente articular los sistemas de desarrollo de la ciencia y la tecnología con el resto de la sociedad, para atender los problemas tal y como los afectados los perciben y los definen, dentro de un marco de auténtica justicia social y ambiental (Olivé, 2007).

La investigación regional

No podríamos dejar de lado a la comunidad científica que realiza investigación en disciplinas físicas, químicas y matemáticas, enfocadas ahora a los graves problemas atmosféricos antropogénicos, como el cambio climáti-

co global, y a los grupos de investigación formados en las ciencias naturales y las ciencias de la tierra. En ellos existe una gran tradición de científicos que trabajan el problema de la conservación y manejo de la diversidad biológica, y de los recursos naturales renovables y no renovables, en las selvas y bosques mexicanos.

Las largas estancias en lugares como la Selva Lacandona y los diversos ecosistemas terrestres de los estados de Chiapas, Tabasco, Veracruz, Oaxaca, Guerrero y Michoacán, entre otros, han generado una vertiente de las ciencias naturales muy involucrada con los procesos etnológicos, antropológicos y sociales de la región sureste del país. En esta vertiente histórica de la escuela botánica mexicana, florecieron disciplinas como la etnobotánica y la etnoecología. Uno de los científicos pioneros mexicanos más reconocido en etnobotánica fue Efraín Hernández Xolohotzin; en etnoecología destaca el grupo del Centro de Investigaciones en Ecosistemas, dirigido por Víctor Manuel Toledo, y diversos grupos interdisciplinarios de investigación que abordan la complejidad regional y la evaluación de la sustentabilidad en Oaxaca, Guerrero, Chiapas, Veracruz y Puebla. Se estima que existen alrededor de mil proyectos vinculados a organizaciones que desarrollan manejo sustentable de ecosistemas.

Hay un estudio de caso muy interesante que desarrolla desde hace algunos años Óscar Rodríguez en la región de Bachajon, Chiapas. Por medio de un análisis apoyado en sistemas de información geográfica SIG, y un trabajo etnográfico y agroecológico a profundidad, ha puesto de relieve la concepción de unidad regional de los t'seltales que ellos denominan Ts'umbaletic, que es un concepto

territorial originario. Por supuesto, tiene una estrecha relación con los caracoles zapatistas, y el conjunto de comunidades que integran estos ts'umbales forman parte de la red de defensa del territorio y de la red de defensa de maíces criollos.

Precisamente en la construcción teoricometodológica de la *ecología de la conservación* es donde han surgido concepciones antagónicas que han hecho crisis en la Selva Lacandona, por el tipo de instrumentos de política pública que se fundamentan en ella y que se han generado para detener la destrucción de la selva. Es en estas concepciones y políticas donde se refleja, en su máxima expresión, la complicidad de un ala científica con los grandes consorcios.

La reserva de la biosfera de Montes Azules ilustra cómo el capital se apropia de la selva tropical. Esta reserva forma parte de un conjunto mayor de reservas comprendido en el Corredor Biológico Mesoamericano, que de hecho transfiere su administración a organismos financieros internacionales como el Banco Mundial que, con el antecedente del Plan Puebla Panamá (rebautizado ahora como Programa de Integración Mesoamericana), instrumenta hoy el Programa de Desarrollo Sustentable Integral de la Selva (Prodesis). Este programa ha sido financiado también por fondos de la Unión Europea.[3]

El paradigma en el que se ampara la política de conservación instrumentada principalmente por los biólogos de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp), es que cuando se trata de proteger al medio ambiente las comunidades están de más; este sector es apoyado por algunas organizaciones no gubernamenta-

les, que tienen intereses en recursos estratégicos de la selva, como son Conservación Internacional y Espacios Naturales. De esta manera, durante 2002 se estableció una mesa para abordar los problemas ambientales entre la federación y el gobierno de Chiapas, con el objeto de desalojar a un número importante de las más de cuarenta comunidades establecidas en la Selva Lacandona, consideradas irregulares; una parte de estas comunidades eran de filiación zapatista.

En efecto, la selva se pierde de manera alarmante. En 1960 la Selva Lacandona tenía millón y medio de hectáreas arboladas y doce mil habitantes; actualmente le quedan 325 mil hectáreas con árboles; pero la ocupan 215 mil habitantes. Sin embargo, hay una larga historia de intervenciones y permisividades, agravios agrarios (despojos), conflictos interétnicos inducidos que permitieron en su momento la salida de grandes volúmenes de caoba. Todo un conjunto de evidencias del cual no se puede responsabilizar a las comunidades. El extremo de esta contra-argumentación ha conducido recientemente a la reactivación de grupos paramilitares en la región, sin resolver de fondo el problema de la acelerada destrucción de la selva y el saqueo de recursos.

Víctor Toledo, en su libro *La paz en Chiapas* (Toledo, 2000) nos muestra una cara diversa de la moneda: si en lo social la Selva Lacandona fue un fructífero campo de experimentación, en el ámbito de la economía y la producción resultó un callejón sin salida. La ganadería extensiva y la silvicultura extractiva podrían ser rentables; pero son insostenibles económicamente e insustentables socioambientalmente. El sistema maya de roza, tumba y quema,

que de hecho se basa en el desmonte y el manejo de la regeneración natural, con prácticas agrícolas itinerantes, conocida también como "la milpa que camina", requiere de un equilibrio territorio-población que se ha roto.

Un ejemplo dramático de este tipo de desequilibrio, lo constituye el estado de Tabasco que en cincuenta años perdió el 99% de sus selvas y manglares. A quienes culpan a los indios de la destrucción de la selva, habría que recordarles la existencia oficial de la Comisión Nacional de Desmontes en la década de los sesenta y la instrumentación de megaplanes, como el de la Chontalpa y el Plan Balancán-Tenosique, cuyos magros resultados productivos de corto plazo generaron una enorme pérdida de recursos de diversa índole en el largo plazo, e incrementaron el endeudamiento externo de México con la banca internacional. Aquí cabe mencionar que importantes centros de investigación del trópico húmedo, como el Centro de Estudios Sobre Agricultura Tropical (CESAT) y el Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos (Inireb), fueron cerrados; el primero por demostrar científicamente el fracaso de este tipo de megaproyectos. También habría que recordarles que los pueblos tienen memoria y estas experiencias en el sureste mexicano, que se siguen reproduciendo ahora bajo otras estrategias, son ni más ni menos que las causas que dieron origen al levantamiento armado del EZLN.

La Selva Lacandona fue objeto de un reparto agrario que desconoció a un conjunto de comunidades que la habitaban, otorgando derechos a 80 familias de mayas caribes reconocidos como lacandones y estableciendo contratos extractivos con la Compañía Forestal Lacan-

dona S. A. (Cofolasa) (De Vos, 1988). Años después, sobre los límites del injusto reparto se estableció la Reserva de la Biosfera de Montes Azules. Las políticas de conservación que se concretan en las Áreas Naturales Protegidas (ANP), tienen un grado importante de aceptación social frente a la crisis ambiental generalizada y a la pérdida de biodiversidad. Sin embargo, la mayor parte está desarticulada de los procesos sociales y las dinámicas ambientales de orden local. En consecuencia su implementación no redunda en la conservación y restauración de la diversidad biológica, y mucho menos en beneficios sociales para las comunidades que tradicionalmente habitan esos ecosistemas.

Paralelamente a la llamada mesa ambiental gubernamental, se conformó un grupo de científicos para analizar a fondo la compleja problemática, en la que participaron Víctor Toledo y Jan De Vos, entre otros, y que están agrupados en la UCCS, centrando parte de sus esfuerzos en la Selva Lacandona.

A pesar de los negros escenarios, hay alternativas para la selva y para las comunidades, pero se requiere la construcción de un paradigma alterno. No se trata de confinar extensiones de selva en reservas y desalojar a sus habitantes; se trata de restaurarlas y acrecentar su extensión por medio del manejo adecuado de sus germoplamas y de esquemas productivos que incremente su potencial como sumidero de carbono, hoy tan necesario y urgente para mitigar el calentamiento del planeta.

Quisiera destacar que una de las mayores contradicciones, en la injustificada política de desalojos, es que precisamente las comunidades que conforman las bases

zapatistas, junto con algunos tseltales y c'holes de la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC), independiente y democrática, habían desarrollado interesantes experiencias en el manejo productivo y la conservación de la selva. Habría que evaluar hoy qué ha quedado de esas experiencias, después del incremento de incursiones castrenses contra el crimen organizado en la zona c'hol del norte, en el municipio de Marqués de Comillas, y en el extremo noreste de Montes Azules.

¿OTRA FORMA DE HACER CIENCIA ES POSIBLE?

Habría que distinguir distintos tipos de resonancias zapatistas en el ámbito científico. La primera, de orden genérico, es el cambio de la agenda científica nacional y el cambio en la concepción que prevalecía en el país en 1994 en torno al desarrollo nacional. La segunda, que considero la más trascendente, es el desarrollo teórico-metodológico que detonó el zapatismo como objeto de estudio en las ciencias sociales, además de marcar la agenda temática de fin de siglo (identidades, movimientos sociales, autonomía, diversidad, ciudadanía, multiculturalismo). La tercera es la toma de conciencia de las complicidades de la ciencia con el sistema político y con las corporaciones transnacionales, lo que detona una cuarta, quizás más difusa, que es la relación de poder en el saber y la producción simbólica como instrumento de dominación. Y finalmente, una quinta resonancia muy importante, es la búsqueda de un cambio de paradigma por medio de la epistemología ambiental, los saberes

ambientales locales, y las estrategias de restauración y conservación de la selva.

La producción del conocimiento científico es incompatible con actitudes dogmáticas y autoritarias aunque persista en ciertos sectores, pues en principio se basa en el análisis de datos, pruebas, evidencias y conocimientos disponibles. La ciencia, en tanto conjunto de prácticas, sí puede trascender el sistema de complicidades con los corporativos transnacionales y el sistema político. También puede enfrentar el cierre de categorías analíticas, por medio de abordajes que permitan visualizar la complejidad de los fenómenos, en las diferentes escalas espaciotemporales, que van conformando el "orden" mundial y la construcción del poder hegemónico.

En el ámbito teórico y epistemológico, se han agrupado —en organizaciones como la UCCS— o en grupos de investigación interinstitucional, algunos científicos comprometidos con las causas socioambientales, como Pablo González Casanova, Armando Bartra, Enrique Leff, Víctor Toledo, Elena Álvarez-Buylla, Andrés Barreda, Raúl García-Barrios, Amparo Martínez, Héctor Díaz-Polanco o Sergio Zermeño. Ellos están reflexionando en el ámbito regional con respecto a los ejes que articulen la construcción de las sociedades del siglo XXI, es decir, la perspectiva de la sustentabilidad, la comprensión a profundidad de los procesos urbanos y sus impactos globales, la importancia territorial de la riqueza cultural y biológica en las estrategias y procesos de construcción de nuevos sujetos sociales. La comprensión de los diferentes procesos y estrategias de individualización de la sociedad, por medio de la transición de renta de la tierra

a la renta de la vida, por los nuevos medios biotecnológicos, como la transgénesis, y otro conjunto de fenómenos socioambientales, como la soberanía alimentaria y el cambio climático global, es fundamental para ir más allá de la resistencia en las estrategias de construcción de comunidades, en la multiplicación de espacios de autonomías, en la construcción de ese otro mundo posible con mayor imaginación sociológica.

Reflexión final

Comparto con el escritor Carlos Montemayor (2004) la opinión de que la principal aportación del EZLN sigue siendo la revaloración de los derechos de los pueblos indígenas, aportación sumamente importante para el país, y para todo el continente americano. Además, el EZLN organizó los primeros encuentros internacionales contra la globalización y aunque ausente del Foro Social Mundial 2008, que se desarrolló en el zócalo de la Ciudad de México, sus ideas y causas no dejaron de estar en las voces de González Casanova y John Saxe-Fernández, como un referente altermundista importante.

Probablemente hoy esa voz no sea la misma. Es evidente que después de los procesos electorales de 2006, el EZLN ha dejado de ser un actor activo en la escena política mexicana. Su apuesta fue "otra", y la trascendencia en nuestros días es un eco cada vez menos audible, frente a otros movimientos sociales y agendas políticas nacionales. A esto nos referíamos cuando al inicio de este texto hablábamos de un "segundo momento". La decisión de

lanzar la Sexta Declaración de la Selva Lacandona en el contexto del efervescente proceso electoral de 2006, fue un mal cálculo y ha tenido consecuencias para el movimiento zapatista. Su postura respecto de los partidos políticos, y en particular hacia el PRD, está fundada en la ambigua postura que una expresión política de ese partido tomó frente a las reformas constitucionales para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios en 2001. Es comprensible la reacción de los zapatistas, pero no lo es para contingentes importantes de la población que hoy no tienen otra opción constitucional de participación "real" que el sistema de partidos políticos. Por otro lado, la promoción de la abstención y el voto nulo en México, históricamente siempre ha favorecido al partido en el poder.

Quisiera concluir con una cita de Pablo González Casanova del año 2000 como un recordatorio de la contradicción del accionar último de los zapatistas (González Casanova, 2000: 15):

> Existen dos alternativas de proyectos nacionales en México. El primero de los proyectos de alcance universal es el de los zapatistas, y el otro, es el del Partido de la Revolución Democrática. Ambos recogen y recrean la historia universal y la nacional; pienso en ellos como los proyectos más radicales, en el sentido marquiano de la palabra; son los más radicales porque uno y otro recogen la experiencia de lucha de los excluidos, de los oprimidos o de quienes han organizado su conocimiento y acción para luchar contra los regímenes de opresión y exclusión.

Ocho años después el distanciamiento entre ambos proyectos es evidente. Sin embargo, las ideas, los objetivos y causas que les otorgaron fundamento no son incompatibles entre sí. Los ideólogos, pensadores y sobre todo los ciudadanos que intervinieron activamente en cada uno de ellos, lo tienen claro. No obstante, no debemos olvidar ni perder de vista que la región chiapaneca sigue ocupada militarmente. Además, su autonomía es una contribución significativa, por el simple hecho de su existencia como expresión máxima de la tensión entre su histórica subsistencia local y el encarnizado proceso de globalización capitalista.[4]

Todo ello me hace concluir que otra forma de hacer ciencia es posible. La mirada científica crítica y comprometida en torno a estos procesos de distanciamiento y acercamiento de movimientos sociales, y las nuevas formas de construcción de conocimiento, pueden contribuir a la construcción de un nuevo sujeto social.

Notas

[1] En el ambiente de los sistemas de información geográfica (SIG) durante las últimas dos décadas, se liberaron programas de uso militar norteamericanos y soviéticos, como GRASS de USA Army, la serie de imágenes de diferentes satélites de observación de la Tierra, que alguna vez se manejaron con crípticos procesadores como Landsat. Google Earth, de acceso gratuito y amigable para la gente, es posible gracias a esa liberación, por ejemplo. No obstante, el incremento en las capacidades de almacenamiento y procesamiento de imágenes de un sinnúmero de satélites y vehículos espacia-

les (AVHR, Spot, Pioneer, Iconus, Explorer, entre otros), así como la proliferación de los sistemas de posicionamiento global (GPS, por sus siglas en inglés) y sus "aplicaciones" comerciales en la industria de la seguridad, también están asociadas al libre acceso del dominio "público", y son un ejemplo de concentración tecnológica y de capital en las corporaciones (Borrows, 1990; Azuara, 1997).

[2] Recordemos que Alain Touraine (1994) define al movimiento social como esa acción colectiva resultado inmediato de una situación objetiva, pero que cambia a una condición diferente en la medida en que se convierte en sujeto social. Un movimiento es un campo de conflicto y un desafío público ininterrumpido, como afirma Charles Tilly (1995). Para Tamayo (2007), los movimientos no son hechos sociales, aislados ahistóricamente, ni resultan de situaciones concretas inmediatas, ni producen solamente efectos concretos inmediatos. Un movimiento no es un actor, un protagonista en un escenario previamente diseñado, cumpliendo papeles prefijados socialmente, sino que es un sujeto social de cambio. Sin embargo, no hay que perder de vista el carácter del EZLN como organización político-militar, que si bien no busca el ejercicio del poder, por su génesis y su estatus legal como "grupo inconforme" mantiene una estructura de mandos, aunque sea para "mandar obedeciendo".

[3] La información citada con respecto al contexto regional, forma parte del propio acervo de investigación del autor.

[4] Para el proceso de autonomía regional se puede consultar a Díaz-Polanco (2006). Y para una escalofriante descripción cartográfica de las diferentes posiciones militares, cuarteles, retenes, bases de operación mixta, entre otras, se recomienda consultar a Hidalgo e Hidalgo (1999).

Bibliografía

Álvarez-Buylla, Elena (2008), "Daños socio-ambientales y pérdida de soberanía, riesgos de los transgénicos" en *La Jornada del Campo*, núm. 8, suplemento de *La Jornada*. México.

Azuara, Iván (1997), *Modelación estocástica y espacial de la biodiversidad*, tesis doctoral. México: UNAM, Facultad de Ciencias.

_____ (1998), "Ciencia y tecnología para un desarrollo soberano y sustentable" en Luis González-Souza (ed.), *Reconstruir la soberanía: México en la globalización*. México: IERD-La Jornada.

Bartra, Armando (2001), "Sur, megaplanes y utopías en la América equinoccial" en Armando Bartra (ed.), *Mesoamérica, los ríos profundos*. México: El Atajo.

_____ (2006), *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*. México: UACM / CEDRSSA / Itaca.

Barreda, Andrés (2003), *Atlas geopolítico de Chiapas*. México: CASIFOP.

Borrows, William (1990), *Exploring Space. Voyages in the Solar System and Beyond*. USA: Random House.

Bourdieu, Pierre (1998), *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

Castellanos, Ulises (2004), "Los muertos no se olvidan" en *Proceso*, edición especial, núm.13. México.

Castells, Manuel (1999), *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. II, *El poder de la identidad*, México: Siglo XXI.

Conacyt (1997), *Indicadores de actividades científicas y tecnológicas*. México.
Cruz-Mena, Javier (1996), "Un veinte de rigor científico" en Iván Azuara y Roberto López (eds.), *Comunicación, ciencia y tecnología*. México: Comisiones Unidas del Senado de la República.
De la Grange, Bertrand y Maite Rico (1999), *Marcos, la genial impostura*. México-España: Nuevo Siglo.
De Vos, Jan (1980), *La paz de dios y del rey. La conquista de la Selva Lacandona*. México: FCE.
_____ (1988), *El oro verde*, México, FCE-Ciesas.
_____ (2002), *Una tierra para sembrar sueños*. México: FCE.
Díaz-Polanco, Héctor (2006), "Caracoles: la autonomía regional zapatista" en *El Cotidiano*, núm. 8, 137, año 21, UAM.
Fortes, Mauricio (1995), "Introducción" en Mauricio Fortes Besprosvani y Claudia Gómez Wulscner (eds.), *Retos y perspectivas de la ciencia en México*. México: Academia de la Investigación Científica.
Gall, Olivia (2001), *Chiapas: sociedad economía, interculturalidad y política*, México: CEIIH-UNAM (Biblioteca de las Entidades Federativas).
González Casanova, Pablo (2000), "Sobre el proyecto de nación" en Teresa Juárez y Margarita Villagómez (eds), *Hacia un nuevo proyecto de nación*. México: Fundación Heberto Castillo.
Harvey, David (2006), "Acumulación por des-posesión" en Carmen Bueno y Margarita Pérez-Negrete (eds.), *Espacios globales*. México: UIA / Plaza y Valdés, pp. 21-52.

Harvey, Neil (2000), *La rebelión de Chiapas: la lucha por la tierra y la democracia*. México: ERA.

Hidalgo, Gustavo y Onésimo Hidalgo (1999), *La estrategia de guerra en Chiapas*. San Cristóbal de las Casas, Chiapas: CIEPAC.

Holloway, John (2000), "El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina" en *Chiapas*, núm. 10. México: ERA / Instituto de Investigaciones Económicas.

Huffschmid, Anne (2007), "De los cuerpos al corpus: una experiencia investigativa en torno al discurso zapatista y sus resonancias en el mundo" en *Estudios de Lingüística Aplicada* (ELA), núm. 46. México: UNAM / CELE.

ISI 1994 (1996), Indicadores de actividades científicas y tecnológicas. México: Conacyt.

Le Bot, Yvon (1997), *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. Barcelona: Plaza y Janés.

Leff, Enrique (2004), *Racionalidad ambiental, la reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI.

______ (2006), *Aventuras de la epistemología ambiental: de la articulación de las ciencias al diálogo de los saberes*. México: Siglo XXI.

Leyva, Xochitl (1999), "Chiapas es México: autonomías indígenas y luchas políticas con una gramática moral" en *El Cotidiano*, núm. 93, año 15, UAM-Azcapotzalco.

Montemayor, Carlos (2004), "El despuntar del alba" en *Proceso*, edición especial, núm. 13. México.

Olivé, León (2007), *Ciencia y tecnología en la sociedad del conocimiento*. México: FCE.

Tamayo, Sergio (2007), "Dinámica de la movilización. Movimiento poselectoral y por la democracia" en *Desacatos*, núm. 24, México: Ciesas.
Tilly, Charles (1995), "Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas" en *Sociológica*, núm. 28, año 10. México.
Toledo, Víctor M. (2000), *La paz en Chiapas: ecología, luchas indígenas y modernidad alternativa*. México: Quinto Sol / UNAM.
_____ (2005a), "Zapatismo: agroecología, biodiversidad y poder local" en *La Jornada*, 19 de agosto. México.
_____ (2005b), "Zapatismo rebasado, sustentabilidad, resistencias indígenas y neoliberalismo" en *La Jornada*, 18 de julio. México.
Touraine, Alain (1994), *Crítica de la modernidad*. México: FCE.
UCCS (2006), Manifiesto de la Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad, en <www.unionccs.net> (Consulta: 30 de octubre, 2008).

Poder y cambio social
Discusiones teóricas a partir del zapatismo

Óscar García Agustín
Universidad de Aalborg
Dinamarca

La voluntad expresada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de renunciar a la toma del poder y su propuesta de una relación entre gobernante y gobernados basada en el *mandar obedeciendo,* abren una reflexión en algunos sectores de la izquierda europea y latinoamericana sobre la estrategia, los métodos y los objetivos de un proyecto emancipador en el siglo XXI. Se revisan, pues, los planteamientos de la práctica política y social de la izquierda y se intuyen nuevos modos de actuar. Los académicos e intelectuales perciben el zapatismo como algo nuevo y no tardan en articular sus propuestas teóricas. Las revistas vinculadas a la reflexión zapatista, *Chiapas* y *Rebeldía*, son un foro privilegiado para discutir el vínculo entre la práctica y la teoría. Otros medios —en ocasiones reproduciendo o recopilando

textos procedentes de estas publicaciones— inciden y profundizan en dicha discusión, como *La Jornada*, *La Fogata*, *Rebelión* o *Herramienta*.

Nuestro objetivo es realizar un recorrido por el debate teórico en torno al poder, inspirado en la experiencia del EZLN. Las actitudes al respecto son dos: la defensa de la toma del poder, como parte de un proceso gradual de cambio, y el rechazo a la toma del poder por quienes piensan que se deben crear nuevas formas de interacción social. Si bien es cierto que estas categorías no son homogéneas ni, en principio, excluyentes, también lo es que el poder marca una línea divisoria entre distintas concepciones de proyecto de cambio social.

Dado que analizamos los artículos y libros que se aproximan teóricamente o parten del zapatismo, es previsible que predominen posiciones coincidentes con los postulados del EZLN. Por otro lado, las cuestiones consideradas se caracterizan por su abstracción y por su redefinición en el campo teórico. No nos ocupamos, pues, de la materialización de la autonomía en las formas zapatistas, como los Municipios Autónomos Rebeldes o las Juntas del Buen Gobierno, ni de las iniciativas políticas, como los Acuerdos de San Andrés o la Marcha por la Dignidad Indígena. Los temas a los que nos vamos a referir son de otra índole: el poder, el papel del Estado, las relaciones entre movimientos sociales y los partidos políticos, la articulación de las luchas sociales, etcétera.

Construir un nuevo mundo, en serio

En gran medida, podemos afirmar que John Holloway intensifica el debate en torno al poder y al cambio social y elabora su teoría basándose en la experiencia zapatista.[1] El pensamiento de Holloway se caracteriza por el rechazo del Estado y la confianza en el cambio político por medio de la recomposición del flujo social. Para desarrollar su teoría, Holloway se inspira en la irrupción del EZLN en la esfera pública.

La rebelión zapatista se define, paradójicamente, por su indefinición y por estar, en este sentido, abierta a modificaciones y cambios, ya que no sigue una estrategia predefinida ni se basa en un ideal sobre cómo debería ser la sociedad en el futuro. La indefinición zapatista —plasmada en la frase *preguntando caminamos*— se opone a la función del Estado consistente en definir, clasificar y, *por ende*, excluir. Frente al Estado, el zapatismo se articula en torno a la dignidad y desborda los límites fijados por dicha entidad: sus categorías, sus clasificaciones y sus separaciones. La defensa de la dignidad como un valor genuinamente contrario a la exclusión capitalista, supone la confluencia entre el interés teórico y la práctica zapatista —también discursiva, como aparece en los textos escritos por Marcos— que deviene en la siguiente declaración de intenciones: "La revuelta de la dignidad sólo puede aspirar a abolir el Estado, o más inmediatamente, a desarrollar formas alternativas de organización social y a fortalecer el (anti)poder antiestatal. 'No es necesario conquistar el mundo. Basta con que lo hagamos de nuevo'" (Holloway, 1997: 24). Esta coincidencia entre

las voces de Marcos y Holloway lleva, en ocasiones, a la identificación entre la teoría de Holloway y las afirmaciones zapatistas.

Al desvelar la *ilusión estatal*, el zapatismo ofrece un paradigma, alternativo al dominante entre el pensamiento de la izquierda, sobre el cual Holloway pretende fundamentar su teoría: la superación de la dicotomía entre reforma y revolución, una vez asumido que el objeto de la revolución no es la conquista del poder estatal para transformar la sociedad (Holloway, 2000: 46). No es de extrañar que esta afirmación, realizada en un artículo sobre la relación entre el zapatismo y las ciencias sociales, despierte el rechazo de la izquierda, que la interpreta como una resignación complaciente con el orden neoliberal y como una renuncia a constituir un proyecto político transformador. Entre estas voces, sobresale inicialmente Atilio Boron, quien contrapone su visión del zapatismo a la de Holloway. En el intercambio con Boron publicado en *Chiapas* en 2001, Holloway subraya los argumentos que pasan en 2002 a formar parte de su formulación teórica más acabada: *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. El poder y el capital no son cosas sino relaciones sociales que separan lo hecho del hacer. El Estado es, por tanto, el enemigo, siempre controlado por el capital, y la política es un momento de la relación del capital. La lucha contra el capital debe ser antipolítica para escapar así de la aparente simetría de la sociedad capitalista, según la cual la resolución del conflicto debe realizarse aplicando sus mismos métodos (Holloway, 2001). En este sentido, no hay lugar para la conciliación entre las posturas de Holloway, quien celebra la indefini-

ción y el carácter experimental del zapatismo, y Boron, defensor del proyecto socialista, representado por Cuba y, más recientemente, por Hugo Chávez en Venezuela.

El interés de Holloway por el movimiento zapatista se complementa con la repercusión de los acontecimientos en Argentina de los días 19 y 20 de diciembre de 2001.

Holloway encuentra en dicho levantamiento popular, un episodio fundamental del avance de una nueva fase de revuelta social marcada por la defensa de la dignidad y el rechazo a los partidos políticos y al Estado.[2] Holloway, en una entrevista con Marco Calabria (2003), declara que las fuerzas sociales argentinas son manifestaciones del *zapatismo urbano*, esto es, la reapropiación de las ideas zapatistas en las ciudades. En esta coyuntura y con la simbiosis de los dos tipos de zapatismo, la publicación en 2002 de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* contribuye a intensificar el debate sobre el zapatismo y, de manera más general, sobre la estrategia política de la izquierda. Las protestas contra la globalización neoliberal iniciadas en 1999 en Seatle y la publicación en español, en 2002, de *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri fomentan estas discusiones.

Cambiar el mundo es un escrito atípico en varios sentidos. El libro empieza con un momento de negación previo a la verbalización —el grito—, ironiza sobre el alcance de su propósito[3] y termina sin un fin, con una pregunta y una invitación a discutir. Holloway insiste en su idea de tomar la palabra zapatista en serio y proyectar la posibilidad de construir un mundo nuevo sin pasar por el Estado: "El llamado zapatista a construir un mundo nuevo sin tomar el poder ha tenido una repercusión

extraordinaria. Esta repercusión está relacionada con el crecimiento, en los últimos años, de lo que podría llamarse un espacio de anti-poder" (Holloway, 2002: 41).

El grito es negación; de ahí que sea el principio lógico de un libro que apuesta por el antagonismo y la negatividad. Pero el grito es también acción y, como tal, forma parte del flujo social, de un *nosotros*. Esto tiene repercusión en el hacer teórico. El método científico tiende a excluir el grito y el *nosotros* con el pretexto de alcanzar la objetividad. Holloway (2002) apuesta, en cambio, por la necesidad de corregir la aparente objetividad científica aportada por la tercera persona del singular —que, en realidad, suprime el *nosotros*— y propone tomar el *nosotros* como punto de partida. Aunque cabe interpretar el desplazamiento de la tercera persona del singular a la primera persona del plural como una oposición entre objetividad y subjetividad, sería más adecuado entenderlo como una oposición entre objetividad y negatividad. Al asumir el *nosotros* en la situación negativa en la que existimos, es posible negar la negatividad de nuestra existencia. En otras palabras, no se puede aparentar que se parte desde fuera de nuestra experiencia sino que hay que reconocer que pensamos desde el *nosotros* que, al igual que la sociedad, es un *nosotros* antagónico, recorrido por el desacuerdo y por contradicciones.

La teoría no aspira a preservar la objetividad sino a fomentar la crítica, la negatividad: "Sólo negativamente, críticamente podemos intentar emanciparnos a nosotros mismos, alejarnos del lugar en que estamos" (Holloway, 2002: 19). Para mantener la coherencia de este postulado, el *nosotros* del sujeto investigador se integra dentro

del sujeto investigado, tratándolo como una parte del *nosotros* y no *objetivándolo* como un *ellos*. En referencia al zapatismo, "tratar al zapatismo como objeto de la investigación sería violentar a los zapatistas, sería negarse a escucharlos, forzarlos dentro de las categorías que ellos están desafiando, imponerles la desilusión contra la cual ellos están en revuelta" (Holloway, 2000: 44-45). La inclusión de la teoría y de lo teorizado dentro de la experiencia del *nosotros* constituye una identificación entre el papel del teórico y la posición de los sujetos sociales. Esta metodología de investigación, privilegiando el compromiso frente a la objetividad, es denominada *investigación militante* por el Colectivo Situaciones (2002: 11).

El fundamento teórico de Holloway se apoya en la distinción entre *poder-hacer* y *poder-sobre*, de manera que se presenta una visión dual del poder similar a la establecida por Antonio Negri entre *potentia* (potencia) y *potestas* (poder).[4] El poder-hacer es algo positivo que remite a la capacidad social de hacer. El hacer puede parecer individual pero está siempre inserto en un flujo social que entrelaza diferentes acciones. Así, por ejemplo, leer un libro es una acción relacionada con otras actividades como la escritura, la edición, la distribución, la difusión en bibliotecas, el préstamo, etcétera. El poder-sobre supone la ruptura y la fractura del flujo social. Los sujetos dejan de sentirse poderosos porque no sienten que sus acciones individuales sean, en realidad, parte de la acción social y algunos, bajo la forma del *yo* o de *él*, se atribuyen el poder de actuar sobre los otros. De este modo, se disocian el hacer y lo hecho y, a su vez, los hacedores y los medios de hacer. El resultado es "un proceso anta-

gónico en el que se niega el hacer de la mayoría, en el que algunos pocos se apropian del hacer de la mayoría" (Holloway, 2002: 55).

El Estado es el lugar privilegiado para producir esta fractura y se presenta como si estuviera por encima de la red de relaciones sociales, en lo que constituye una visión fetichizada del Estado. Cualquier movimiento cuya aspiración sea el cambio social tras la conquista del poder y promoverlo desde el Estado, fracasa en su propósito porque prevalece la fractura del flujo social y el poder-sobre se fortalece. Como señala Adolfo Gilly, "la lucha es el principio activo de la relación, es su negación y su cemento, su savia vital. Las formas de reificación de la lucha (organizaciones, sindicatos, partidos, asociaciones) tienden a ser sus contenedores" (Gilly, 2003). Por otro lado, el poder-hacer persiste, aunque sea negado por el poder-sobre, ya que la negación no puede existir sin lo negado. El anti-poder conllevaría la emancipación del poder-hacer con respecto al poder-sobre. El antagonismo se da, pues, entre dos fuerzas: el poder-sobre, asociado al Estado, y el poder-hacer, empeñado en reconstruir el flujo social en espacios no estatales. La sociedad autoemancipada, que reestablezca el flujo social, debe construirse sobre el principio de dignidad.

Los textos de Marcos son incorporados y adaptados por Holloway a su teoría. Marcos distingue entre revolucionario y rebelde como modelos para lograr el cambio social. Frente al *revolucionario*, que aspira a cambiar el mundo desde arriba tras tomar el poder, el *rebelde* renuncia a la toma del poder y promueve un cambio desde abajo, donde el rebelde no se transmuta en dirigente

político sino que continúa siendo un rebelde social (Ramonet, 2001: 52-53). Holloway, con cierto paralelismo pero también con algunas diferencias, establece tres categorías: Revolución, rebeldía y revolución. La *Revolución* (con R mayúscula) es el cambio desde arriba, cuya fórmula ha mostrado su agotamiento. La *rebeldía* es la lucha por la dignidad, que está siendo negada. Pero es necesario un paso más: la *revolución* (con r minúscula), que no es solamente una *lucha-contra* sino también la creación de una sociedad basada en el reconocimiento mutuo de la dignidad (Holloway, 2000b). Lo importante de ambas clasificaciones es la línea divisoria fijada entre el cambio social y la conquista del poder o del Estado.

El nacimiento de los caracoles zapatistas en 2003 es saludado por John Holloway como una muestra más de la práctica revolucionaria, como —siguiendo la metáfora que él utiliza— agujeros del capitalismo, donde es posible decir: "'No, aquí no manda el capital, aquí vamos a determinar la vida de otra forma'. Nuestro No es nuestra humanidad en contra de un mundo inhumano. Nuestros agujeros no son simplemente individuales" (Holloway, 2003a). El capitalismo impone una lógica de la sensatez, según la cual las acciones y los comportamientos se adaptan *de manera realista* a las categorías establecidas. La lógica del zapatismo es la lógica del absurdo porque surge de la negación de la imposibilidad de crear otro mundo y de la aceptación de que las cosas son así y no pueden ser de otro modo. La ruptura de los usos del lenguaje debe combinarse con la reorganización de la vida cotidiana, en el desarrollo del poder-hacer por medio de —en el caso zapatista— las Juntas de Buen Gobierno.

La teoría de Holloway, concebida como parte del hacer social, es tajante en cuanto al rechazo de cualquier posibilidad de cambio social proveniente del Estado. A diferencia de otros teóricos, Holloway (2003b: 11-14) se muestra escéptico ante las expectativas despertadas por el giro a la izquierda de los gobiernos latinoamericanos y por la llegada al poder de Hugo Chávez en Venezuela, Luiz Inácio Lula da Silva en Brasil y Néstor Kirchner en Argentina. A pesar de que estos gobiernos pueden reducir la desigualdad y la pobreza, el margen de maniobra estatal queda restringido por su función de favorecer la rentabilidad del capital. Como parte del movimiento global del capital, el Estado tiene un margen de maniobra reducido y tiende a encauzar las luchas sociales bajo las formas y estructuras de reproducción del capital; o, en otros términos, el poder-sobre rompe la capacidad de acción del flujo social. En el epílogo incluido en la nueva edición de *Cambiar el mundo*, Holloway (2005: 231) renueva su fe en las asambleas barriales argentinas y en los caracoles zapatistas. La alternativa frente al control estatal es la lucha por la autodeterminación. El camino para lograr una nueva sociedad es indeterminado y no puede asentarse en un modelo preestablecido. Entre las posibilidades que perfilan el cambio social, destacan el *mandar obedeciendo* que, al pasar de la representación a la delegación, subraya la responsabilidad del representante ante quienes lo eligen, y la rotación de los delegados para evitar la institucionalización.

Rodríguez Araujo (2002) critica en el periódico *La Jornada* el elevado nivel de abstracción de estos planteamientos y echa en falta la presencia de sujetos con-

cretos en la propuesta de cambiar la sociedad por medio del reconocimiento mutuo de la dignidad de las personas. Holloway (2002c) se defiende clasificando las objeciones contra su teoría en dos grupos: quienes defienden el realismo y quienes optan por la Revolución en su sentido clásico. La primera actitud anticipa lo que será el núcleo del debate intelectual en las últimas elecciones mexicanas —votar o no votar al partido de izquierdas, el PRD, para cambiar la situación política—; la segunda, remite a la transformación iniciada desde el Estado y a la valoración positiva de su conquista. Como se puede desprender de esta distinción, Holloway aplica categorías que él considera obsoletas —reformistas y revolucionarios— a quienes consideran absurdo su interrogante sobre cómo cambiar el mundo. La respuesta de Holloway queda abierta pero —tal y como aclara en una réplica a Boron— su confianza está depositada en la gente rebelde, que es lo mismo que la gente común. Para aclarar quién es esta gente común, Holloway recurre a los zapatistas:

> La afirmación rara de que la gente común es rebelde es el núcleo de la política zapatista. Tantas veces Marcos ha contado la historia de cómo el grupo original de revolucionarios quería hablar a la gente de la Selva Lacandona del capitalismo, de la opresión y la revolución, y de cómo entonces, en lugar de hablar, aprendieron a escuchar y descubrieron que la gente ya era rebelde. [...] Pienso que el desafío zapatista es mucho más directo y profundo, que ellos nos están retando a mirar a la gente en la calle o en el supermercado

> y entender que ellos también son rebeldes, como nosotros. (Holloway, 2004a)

De esta manera, la teoría sobre o desde el zapatismo se convierte en una teoría sobre toda la sociedad, en la que la rebeldía es una práctica cotidiana y no depende de grandes procesos revolucionarios ni de líderes sociales ni de reformas emprendidas por el Estado.

La resonancia zapatista en América Latina

Raúl Zibechi comparte con Holloway el interés por teorizar la posibilidad del cambio social. A diferencia del carácter abstracto y universal de la teoría de Holloway, Zibechi fundamenta sus afirmaciones en movimientos sociales concretos —el EZLN, los Sin Tierra, los indígenas bolivianos— y su resonancia en el contexto latinoamericano. Zibechi (2002) argumenta que la transformación de la sociedad desde el poder reduce el potencial democrático a las formas clásicas de representación política. La delegación del poder en los representantes se convierte en una forma de interiorización del Estado y los sujetos —como ocurre con partidos políticos, sindicatos u otras asociaciones— terminan por renunciar a protagonizar el cambio social, y entregan toda la capacidad de acción a sus representantes. El dilema reside, por tanto, en la relación entre los movimientos sociales en América Latina y los gobiernos, tanto de derecha como de izquierda. Las luchas sociales más avanzadas[5] siguen caminos y tiempos distintos en función de sus experiencias, pero todas

"tienen en común, sin embargo, la lucha por la dignidad, por la autonomía, una tensión emancipatoria y que constituyen la argamasa, el barro, con la que nace y crece este mundo otro" (Zibechi, 2004a: 39). Zibechi (2003) recurre, al igual que Holloway (1997), a la dignidad como punto de articulación, y establece una serie de elementos compartidos por los movimientos sociales: 1) están arraigados en el territorio, espacios físicos recuperados o conquistados; 2) buscan la autonomía de estados y de partidos políticos; 3) trabajan por la revaloración de la cultura y de la identidad; 4) son capaces de configurar a sus propios intelectuales; 5) están constituidos también por mujeres, que desempeñan un mayor papel; 6) están preocupados por la organización del trabajo y por la relación con la naturaleza; 7) rehuyen de las organizaciones jerárquicas; y 8) sus acciones promueven la visibilidad y la reafirmación de su identidad.

Refiriéndose al impacto del zapatismo en América Latina, Zibechi sostiene que el alzamiento del EZLN cierra el ciclo político liderado por la clase obrera y los partidos de izquierda y origina nuevas formas de hacer política no destinadas a actuar desde el Estado. El reto inherente al pensar la política sin tomar el poder —aspecto compartido por Holloway (2002) y Rodríguez Lascano (2004b)—, tiene un gran impacto en el debate público entre los movimientos sociales, aunque tanto políticos como intelectuales no saben bien cómo abordarlo. Con respecto a las actitudes de los intelectuales, Zibechi (2004c) elabora la siguiente tipología: los más institucionalizados o encumbrados, que eluden el debate; quienes adoptan un tono acusador contra lo que interpretan como una debilidad

de la izquierda, como James Petras, o directamente como un camino hacia la derrota, como Rubén Dri; y quienes, manteniendo serios desacuerdos, como Boron, no se dedican a descalificar al adversario.

La polaridad de posiciones en torno a la opción estatal o antiestatal se reproduce en los debates de varios países: las críticas del Partido Comunista Revolucionario de Argentina a Holloway por servir a los intereses de los dominados, contrastan con la acogida positiva de la teoría del antipoder en el entorno de los movimientos piqueteros y asamblearios, donde confluyen intelectualidad y militancia; en el ámbito indígena, en Ecuador, las reivindicaciones de Luis Macas, a raíz del levantamiento de 2000, coinciden con el poder-hacer de Holloway, así como el paso de la Conaie de movimiento social a fuerza política demuestra la imposibilidad de preservar el potencial del contrapoder, una vez que se entra en el sistema de representación; la simpatía por el zapatismo, finalmente, se percibe en las formas de organizarse, evitando la delegación, del movimiento juvenil y estudiantil uruguayo (Zibechi, 2004c).

En el marco de acción latinoamericano, Zibechi afirma que "el movimiento zapatista está haciendo cimbrar, hasta las raíces, el muro de certezas que las luchas del 68 ya habían comenzado a agrietar" (Zibechi, 1999: 88). El concepto zapatista del poder cuestiona una de estas certezas: la organización centralizada y la estructura vertical. La originalidad de esta concepción se constata en el desarrollo de la experiencia de las comunidades y en la convivencia con la cultura indígena, sin partir de modelos teóricos preestablecidos. El funcionamiento de la

idea de poder zapatista se muestra, por ejemplo, en la consecución de los Acuerdos de San Andrés en 1996, donde se constituye un intelectual colectivo[6] y las organizaciones indígenas y sociales, los especialistas, los técnicos, etcétera, participan en discusiones y debates sobre la autonomía y los derechos indígenas. En este sentido, se evita la reducción del concepto de poder al Estado o del objetivo de las luchas sociales a la toma del poder. El EZLN aspira a que la sociedad civil se organice y configure espacios de contrapoder o autonomía que se articulen con la lucha zapatista. Zibechi (1999: 102) caracteriza el poder, inspirándose en el zapatismo, como una antipirámide construida sobre los siguientes pilares: *mandar obedeciendo*, *preguntando caminamos*, *caminar al paso del más lento* y *entre todos lo sabemos todo*. La propuesta zapatista contrasta así con el imaginario occidental y se desarrolla según el tiempo del movimiento, en el que el poder se esparce también dentro de la organización. La organización horizontal y participativa del zapatismo conlleva una ruptura con la teoría clásica sobre la revolución como medio para alcanzar el poder.

Ahora bien, los movimientos sociales no se desarrollan de forma abstracta sino en relación con los partidos políticos y los gobiernos de izquierda. Zibechi no elude este delicado asunto ni los interrogantes abiertos por la llegada al poder de Lula, Kirchner, Morales o Correa. Los gobiernos de izquierda crean un nuevo marco de posibilidades para los movimientos en el que se puede avanzar en determinados temas sociales. Sin embargo, la izquierda en el poder también plantea algunas dificultades, entre las que destacan las divisiones dentro del

movimiento y la consecuente pérdida de capacidad de acción en el campo social y de influencia sobre el sistema político. Esta cuestión no tiene una respuesta única y depende del desarrollo particular de cada experiencia. Aun así, una cosa queda clara, según Zibechi (2004b): los tiempos de la política institucional o estatal son distintos de los de las comunidades. Si los movimientos sociales adaptan sus reivindicaciones a la política institucional, se verán obligados a abandonar sus proyectos. En definitiva, la conquista del Estado no es indiferente, pero el éxito de un proyecto social depende de la habilidad de las fuerzas sociales para organizarse de acuerdo con sus propios tiempos y aprovechar la coyuntura estatal positiva sin sucumbir ante ella.

El EZLN no ha tenido que enfrentarse al problema de cómo evolucionar bajo el mandato de un gobierno progresista —aunque sí ha habido un conflicto con la alternativa política progresista en 2006, el PRD—, sino que siempre se ha encontrado ante presidencias conservadoras. Por eso, la experiencia boliviana presenta nuevos elementos de interés a la hora de explorar diversos caminos hacia la emancipación: "Así como el zapatismo alumbró en los años noventa una nueva forma de hacer política no referenciada en el Estado, los movimientos bolivianos nos muestran que es posible —y no sólo deseable— construir poderes no estatales" (Zibechi, 2007: 21). El objetivo de los movimientos sociales no pasa por la conquista del Estado pero, a diferencia del zapatismo, también requiere formas de relacionarse e interactuar con los gobiernos progresistas. El escenario resultante puede o bien relegitimar los estados y el modelo neoliberal o bien promover el

avance de las fuerzas aspirantes a cambiar el mundo sin tomar el poder. Los proyectos aymara y zapatista coinciden, no obstante, en la construcción de poderes no estatales. Aprendiendo a relacionarse con la situación favorable propiciada por gobiernos de izquierda, los movimientos deben mirar hacia dentro, hacia su potencia, y desarrollar sus organizaciones sin ceder ante las posiciones que reconocen primero la utilidad de los movimientos para derribar el poder establecido pero no cuentan con ellos posteriormente para construir alternativas.

La metateoría del poder

La peculiaridad de Sergio Rodríguez Lascano, fundador de la revista *Rebeldía*, es que sus reflexiones se realizan desde la práctica zapatista. La hipótesis principal es, a grandes rasgos, que el zapatismo es una crítica radical a los elementos típicos de la política de la modernidad y la posmodernidad: la representatividad, el papel de los partidos políticos, la idea de vanguardia revolucionaria y la posición ante el poder. Como Holloway y Zibechi, Rodríguez Lascano (2003) considera el poder como una relación social. Para él, la crítica al capitalismo tiende a poner el acento en la oposición *trabajo asalariado / capital* y descuida otra relación fundamental: *mando / obediencia*. Por eso, la teoría de Rodríguez Lascano rechaza el Estado, como sistema basado en la delegación —quedando el poder en manos de especialistas— y defiende la búsqueda de formas representativas que respeten las decisiones de la comunidad —el mandar obedeciendo—. En este

planteamiento dicotómico, "los movimientos sociales tienden a ubicar al capital como su enemigo y a identificar a las clases políticas como sus agentes" (Rodríguez Lascano, 2004a) en un contexto marcado por el debilitamiento del Estado.

En sintonía con las declaraciones del subcomandante Marcos, Rodríguez Lascano insiste en que la creación de espacios autónomos zapatistas es sólo una tendencia y no un modelo, ya que esto "empobrece por partida doble: a los que están haciendo la experiencia y a los que quieren imitarla" (Rodríguez Lascano, 2004b: 19). Esta anotación resulta de gran interés para reflexionar sobre el alcance de la teoría del poder a partir de la experiencia concreta. Por otro lado, Rodríguez Lascano se refiere también a las limitaciones del teórico y a su legitimidad en concreto, para analizar e interpretar la palabra zapatista. La teorización sobre el zapatismo le corresponde al EZLN y no a intelectuales o académicos. Para justificar esta afirmación, Rodríguez Lascano se apropia de la noción de *metateoría*[7] y la necesidad de construir una teoría con base en las prácticas sociales. Con esta provocadora formulación, destinada a distinguir las concepciones propiamente zapatistas de aquellas que son interpretaciones del zapatismo, se inicia un intercambio de artículos entre Rodríguez Lascano y Holloway.

Para el director de *Rebeldía*, el zapatismo debe ser contextualizado y se debe mantener el arraigo en la experiencia. Aparte de las reflexiones sobre el Estado y los partidos políticos, la tesis fundamental de Rodríguez Lascano es que la teoría es un resultado de la práctica, en particular, de *nuestra* práctica. Cuando teorizamos,

por tanto, lo hacemos sobre una práctica y hay que ser precavidos a la hora de generalizar prácticas que responden a circunstancias específicas en las cuales no estamos inmersos. Este argumento se dirige contra la teoría de Holloway. El ataque en sí no deja de ser paradójico: Holloway atribuye al poder el afán de clasificar, catalogar y buscar categorías estables y concluye que su libro no tiene un final, mientras que Rodríguez Lascano caracteriza la visión del escocés como mistificada y clausurada por querer elaborar una visión global a raíz de una práctica concreta. Por una parte, la teoría cierra la posibilidad de interpretar un fenómeno y, por otra, la globalidad niega que las experiencias sociales sean diferentes en función del contexto. En este sentido, la distinción entre Revolución y revolución refleja la voluntad zapatista pero no la intención declarada del EZLN de asumir la existencia de formas de lucha distintas a la suya:

> Los zapatistas no hacen una polémica con los que luchan por una Revolución con mayúscula, simplemente no comparten su visión. Tampoco se trata de polemizar con John, que lucha por una revolución con minúscula, simplemente no comparten su punto de vista. (Rodríguez Lascano, 2004b)

El *nosotros* planteado por Holloway entre el sujeto que analiza y el sujeto analizado queda así cuestionado, en la medida en que la continuidad entre ambos se quiebra y el investigador no puede hablar en nombre del sujeto investigado. La teoría de Holloway, según Rodríguez

Lascano, puede ser, cuanto mucho, una teoría sobre el zapatismo pero no una teoría zapatista.

La confusión entre la teoría zapatista y su interpretación molesta más aún a Rodríguez Lascano, cuando autores como Boron[8] asimilan los postulados zapatistas a los de Holloway. La idea del investigador militante, como hemos indicado, favorece esta identificación. El autor de *Cambiar el mundo* reconoce que él no representa, ni pretende hacerlo, al EZLN pero argumenta, al mismo tiempo, que su libro puede calificarse como zapatista. Sin embargo, el principal desacuerdo entre ambos reside en que Holloway mantiene que la no toma del poder es el núcleo de su teoría —recordemos que Rodríguez Lascano sostiene que es la práctica— y que, por mucho que los propios zapatistas lleguen a conclusiones diferentes, la construcción social sin tomar el poder es significativa en Chiapas, en México y en el sistema mundial. Las experiencias sociales son, de hecho, la base de la teoría y se pueden generalizar como muestra de que "la sociedad no se puede cambiar radicalmente por medio de la toma del poder estatal, ni en México ni en cualquier otro país, ni en este momento ni en cualquier otro" (Holloway, 2004b).

En su respuesta a la réplica de Holloway, Rodríguez Lascano (2004c: 49) no contesta directamente sino que subraya su precaución sobre la posibilidad de llevar la no toma del poder al ámbito global. Lo importante es que el debate permanezca abierto y se observen con atención experimentos novedosos como el protagonizado por el partido político italiano Refundación Comunista, que se replantea la cuestión del poder y del papel del partido

político. Así, pues, Rodríguez Lascano apoya plenamente el proyecto de autonomía pero se distancia de Holloway, mostrando una mayor apertura a proyectos políticos que persigan la conquista del poder —aunque sean impensables en el contexto mexicano actual.

Por último, quisiéramos destacar que Rodríguez Lascano responde a las críticas dirigidas contra el zapatismo desde posiciones coincidentes con las de *Revolucionarios* y *reformistas*, según la terminología de Holloway. A pesar de que el director de *Rebeldía* se dedica más a descalificar que a argumentar, las líneas de rechazo de la izquierda hacia la concepción zapatista de poder son dos. La primera posición descalificada está representada por James Petras y Slavoj Žižek,[9] quienes creen que el proyecto autonomista no es suficiente para contrarrestar los efectos del neoliberalismo. La segunda posición descalificada se corresponde con la representada por Armando Bartra, que reprocha al zapatismo la renuncia a la lucha institucional y a la elaboración de un proyecto común entre movimientos sociales y partidos políticos (Rodríguez Lascano, 2005a: 35-36). En cualquier caso, estas críticas evidencian algunos de los reparos de la izquierda frente a la insuficiencia de la autonomía como alternativa al Estado. Si Rodríguez Lascano sugiere, como se desprende de sus escritos, una acción contextualizada y no un rechazo frontal del poder, sería viable salvar la distancia abierta entre las dos posturas enfrentadas dentro de la izquierda en torno al Estado. Con todo, la conciliación entre la acción social y política no deja de ser compleja. Raquel Gutiérrez, quien destaca el impacto del EZLN en Bolivia, llama la atención sobre las interrogantes que todavía quedan sin respuesta

y que dependen del desarrollo de las prácticas zapatistas y bolivianas: "¿Cómo avanzamos en la construcción de organismos, territorialmente más amplios sobre un principio de representación que no implique la delegación de la soberanía nacional?" (Gutiérrez, 2005: 39).

A la sombra del imperio

La vitalidad de la discusión sobre el tema del poder y su vínculo con la práctica zapatista, es enriquecida con la publicación del libro de Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, en 2000 y su traducción al español en 2002, acompañada por un intenso debate sobre los objetivos y las estrategias de la izquierda en un contexto marcado por el emergente movimiento contra la globalización neoliberal. Autores como Boron (2003b) o Katz (2005) señalan que la propuesta de Hardt y Negri carece de la radicalidad de Holloway y no contiene una posición definida frente a la cuestión del poder. La tesis de *Imperio* se sintetiza de la siguiente manera: superado el modelo imperialista, surge una nueva forma de soberanía, inmanente y transnacional, denominada Imperio. Esta forma de dominio más allá de las fronteras es contestada por un nuevo sujeto, la multitud, capaz de construir autónomamente una alternativa a los intercambios globales: el contraimperio. Para valorar la relevancia de los movimientos sociales en este contexto, Hardt y Negri consideran una serie de luchas de finales del siglo XX: los acontecimientos de la plaza de Tiananmen en 1989, la Intifada contra Israel, la sublevación en Los Ángeles en 1992, el levanta-

miento zapatista en 1994, las huelgas francesas en 1995 y las surcoreanas en 1996. A los ojos de los autores de *Imperio*, ninguna de estas luchas es representativa de la nueva fase política. Las razones argüidas son dos: se trata de luchas locales, originadas por motivos regionales, que no forman parte de una cadena expansiva y no se comunican en otros contextos, por lo que su duración es fugaz. A pesar de reconocer que se trata de una respuesta al Tratado de Libre Comercio y a la exclusión del mercado mundial, la insurrección de Chiapas, según Hardt y Negri, es fundamentalmente local, causada por "problemas de exclusión y falta de representación específicos de la sociedad mexicana y del Estado mexicano, que hasta cierto punto habían sido durante mucho tiempo comunes a las jerarquías raciales en gran parte de América Latina" (Hardt y Negri, 2002: 66).

No obstante, esta posición inicial se modifica en escritos posteriores. La izquierda europea —italiana y española— receptiva a los planteamientos de Negri, abandona la interpretación de la lucha zapatista en términos locales y la considera como parte de la red de resistencias globales. El portavoz del movimiento Monos Blancos —integrantes del proceso de democratización global según Hardt y Negri y miembros activos en la marcha por la dignidad indígena en 2001—, Luca Casarini, defiende la novedad del concepto de Imperio frente al de imperialismo y ubica el comienzo del movimiento global en Chiapas: "Tenemos un sueño. En ese sueño nacimos el primero de enero de 1994, al lado de los zapatistas" (Hernández Navarro, 2001). Las ideas de *comunidad*, *preguntar caminando*, *ejército de soñadores*, *mandar obedeciendo*

son incorporadas junto con la rebeldía dentro del Imperio como una forma de desobediencia (Casarini, 2003). El impacto entre los colectivos autónomos italianos dentro del movimiento antiglobalización es reforzado por los escritos del colectivo Wu Ming, que resalta la centralidad del cuestionamiento zapatista del poder:

> La cuestión del poder, precisamente o, para ser más exactos, la cuestión del no poder, ha hecho del zapatismo algo "herético" a ojos de las izquierdas históricas, radicales o socialdemócratas. Se trata del paso de la figura del "revolucionario" (o su versión débil, sofá, el "reformista"), que quiere tomar el poder para cambiar el mundo, a la figura del rebelde que, por el contrario, quiere poner en discusión el poder y corroer sus fundamentos, para dar vida a formas de articulación paralelas, alternativas y auto-organizadas de la sociedad civil. (Wu Ming, 2003)

En España, los ecos del movimiento italiano, primero, y de la revuelta argentina después, derivan en la confluencia del lenguaje zapatista y el lenguaje negriano. Por ejemplo, el colaborador español de *La Jornada*, Ángel Luis Lara (2004), a quien el subcomandante Marcos dirige una carta en 2002 —leída en el *Aguascalientes* madrileño—, sintetiza el planteamiento zapatista en torno a tres ideas procedentes de tres formulaciones: el respeto a las diferencias, expresado en *un mundo en el que quepan muchos mundos*, la democracia real del *mandar obedeciendo*, y la defensa de lo *común*[10] contenida en *para todos todo, nada para nosotros*. El zapatismo es, pues, una lucha

producida en un territorio concreto que adquiere una dimensión transnacional al estar conectada con otras luchas que conforman "una serie de experiencias de autoorganización y contrapoder explícita e inmediatamente políticas" (Fernández-Savater *et al.*, 2005: 206).

El debate no se restringe únicamente al ámbito autonomista.[11] En Roma, *Carta* celebra un conjunto de sesiones para valorar el impacto del zapatismo en la izquierda, recogidas en *La Jornada*. Los invitados, en palabras de Sullo, se toman en serio "la *no teoría* zapatista: la renuncia a la *toma del poder* y el repudio del papel de *vanguardia*, la red antes que la pirámide, la identidad cultural como medio de diálogo con quienes son diferentes a uno, el autogobierno social en lugar de la política ordenadora" (Sullo, 2003). Junto a las reflexiones de Rossana Rossanda y Pino Caccuci, sobresalen las posiciones de Marco Revelli, que establece tres puntos de ruptura a consecuencia del zapatismo: *espacio* contra *poder*, *autonomía* contra *centralización* y *cultura* contra *fuerza*; y Fausto Bertinotti, que no cree que estas rupturas agoten la necesidad de refundación de la política. Lo interesante de la propuesta de Bertinotti, presidente del Partido de Refundación Comunista (PRC) de Italia, es su intención declarada de adaptar algunas de las propuestas zapatistas y del movimiento antiglobalización a la reforma organizacional de un partido político. El proyecto del PRC está presente en las páginas de *Rebeldía*, donde Bertinotti (2003b) incorpora la valoración de las diferencias y la pluralidad y reclama un papel no hegemónico para su partido político, y en *Chiapas*, donde Alfio Nicotra (2004) señala que el zapatismo enseña a la izquierda

italiana a construir una organización política sobre una base diferente. En este sentido, el PRC[12] no interpreta el reto zapatista sobre el poder como una renuncia a la toma de éste sino como una reformulación de la relación entre partidos políticos y movimientos sociales, de una manera diferente a la apuntada por Zibechi.

Por otra parte, la revista *Chiapas* da cabida en sus páginas al debate en torno a *Imperio*, con las contribuciones de Arrighi (2002) y su aplicación al ámbito zapatista, realizada por Rabasa (2003). Jérôme Baschet compara uno de los aspectos más controvertidos de *Imperio*, el principio nacional como liberador —frente al exterior— y opresivo —frente al interior— con la defensa de la soberanía nacional mexicana formulada por Marcos. Baschet aclara que no se trata de una defensa del Estado-nación sino de la esperanza de contribuir a un movimiento internacional mediante el abandono de la lucha por el poder estatal. Así, pues, "el EZLN reivindica el Estado contra la globalización neoliberal, pero también la sociedad contra el Estado y la movilización de la multitud por encima de las fronteras nacionales" (Baschet, 2002). El zapatismo percibe, pues, la contradicción inherente a la soberanía nacional como liberadora y opresora y, en este sentido, la autonomía puede corregir el lado opresivo del Estado hacia el interior. Ante la dificultad de Hardt y Negri para encontrar un vínculo entre lo nacional y lo mundial, el EZLN ofrece una salida intermedia que combina la pertenencia nacional y la global. Para Baschet, las actitudes de Hardt y Negri y las del EZLN pueden ser compatibles.

No es de extrañar que Negri y Hardt (2004) en *Multitud* corrijan la visión presentada en *Imperio* sobre el zapatismo. En el EZLN conviven la estructura clásica de la guerrilla y el nuevo modelo de estructuras biopolíticas[13] en red. Aunque los autores mantienen que se trata de un movimiento fundamentalmente campesino e indígena, el uso novedoso de la comunicación configura organizaciones descentralizadas y horizontales. En esta dirección, el lema *mandar obedeciendo* es paradójico en su formulación pero también en la práctica, porque una organización militar defiende el ejercicio del mando rotativo. Además de la innovación organizacional, se destaca la falta de interés del EZLN por convertirse en una autoridad soberana con el fin de derrotar al Estado. Por eso, la valoración de Hardt y Negri entra, en esta ocasión, en la nueva fase del Imperio: "los zapatistas adoptan todos los elementos de la estructura tradicional y los transforman, poniendo de manifiesto con la mayor claridad posible la naturaleza y la dirección que revisten las formas de organización en la transición posmoderna" (Hardt y Negri, 2004: 114).

En *Global*, Negri y Cocco parecen afrontar la pregunta lanzada por Baschet (2002): "¿Adónde nos puede llevar una lucha por la defensa de la soberanía nacional si no enfrenta las fuerzas trasnacionales del capital y su gobierno imperial que someten a los estados a sus mandatos?" Aunque la soberanía nacional sigue cuestionándose, se defiende el gobierno de la interdependencia y la colaboración entre los movimientos sociales y los gobiernos progresistas. En la evolución experimentada desde *Imperio*, los zapatistas ocupan finalmente su lugar como promotores del cambio social:

> En México, el neozapatismo diseñó, desde el principio de los años noventa, la nueva cara (tan abierta cuanto oculta: la del subcomandante Marcos) de la globalización desde el punto de vista de las clases subalternas; no mero instrumento de reconstrucción de la hegemonía imperialista, sino proceso abierto en el cual se debaten dinámicas constituyentes antagónicas y/o alternativas. (Negri y Cocco, 2006: 72)

La prolongación de la práctica zapatista en el tiempo y la gran aceptación del EZLN entre activistas y teóricos negrianos, derivan en el reconocimiento de que no estamos ante un proyecto local sino ante la construcción de *otra modernidad*. En el plano teórico, Negri (2007: 65-66) valora el zapatismo como una ruptura doble: con el indigenismo, que comprende las identidades étnicas fuera del sistema capitalista, y con la izquierda latinoamericana que se limita a reproducir los planteamientos de la izquierda europea. El movimiento zapatista reinventa las comunidades —espacio de resistencia ya existente en los regímenes precoloniales— y, a su vez, propone un contrapoder opuesto al sistema de producción dominante.

De la selva al Estado

La idea de no tomar el poder también despierta escepticismo, rechazo o, por lo menos, reticencias cuando se discute en el plano estratégico o teórico. Algunos intelectuales descartan directamente la propuesta zapatista y otros la cuestionan indirectamente al rechazar las cons-

trucciones no estatalistas de Negri o Holloway. Recogemos a continuación, las reflexiones críticas con la noción de contrapoder y sus implicaciones para el pensamiento y la práctica política de la izquierda. La revista *Chiapas* promueve el intercambio de artículos entre Holloway y Boron y otros autores que toman postura a favor o en contra de estas posiciones. Sader define acertadamente el debate entre Holloway y Boron como una

> relación entre continuidad y ruptura en las estrategias de la izquierda [...] y se desenvuelve como una especie de diálogo entre los problemas que emergen de la novedad del movimiento zapatista y su discurso y los de las experiencias acumuladas por el movimiento revolucionario. (Sader, 2001)

El abanico de opciones es variado: la propuesta de la hegemonía amplia de Sader, la cooperación, sostenida por Bartra (2003), entre movimientos sociales y política institucional, y la defensa de lo novedoso de los planteamientos de Holloway al incorporar el concepto de clase a la sociedad civil (Tischler, 2001) frente al distanciamiento de su tono casi teológico (Hirsch, 2004).

La crítica de Atilio Boron al zapatismo y a la teoría de Holloway se hace extensiva, posteriormente, en otros escritos a la noción de *Imperio* de Negri. Boron deja bien claro desde un principio, que su intención es revisar la renovación teórica a raíz del levantamiento zapatista, incluyendo las tesis formuladas por los dirigentes zapatistas y los intelectuales relacionados directa o indirectamente con este movimiento.

El principal ataque de Boron contra Holloway gira en torno a la ilusión estatal, que conlleva la creencia en el cambio social producido desde el Estado. De esta manera, la renuncia a la conquista del Estado supone el abandono del terreno político en favor del campo social, donde la sociedad civil —término ampliamente utilizado por el EZLN— es el actor principal. La aceptación del desplazamiento de lo político a lo social se constituye, de acuerdo con Boron, sobre las premisas de la democracia liberal, partidaria de un Estado mínimo que no interfiera en la libertad individual. En el contexto internacional, los postulados liberales y los de Holloway o Negri se encuentran bastante próximos: el Estado-nación es desposeído de funciones y de la capacidad de acción en un mundo globalizado. Boron interpreta los ataques de la izquierda al Estado como una concesión al pensamiento liberal y concluye que las teorías de Holloway y Negri "lejos de instalarse en el terreno político del pensamiento contestatario, son plenamente compatibles con el discurso neoliberal dominante" (Boron, 2003a). De hecho, en su libro *Imperio & imperialismo*, el autor afirma que el sustento teórico de *Imperio* no es útil para quienes luchan contra el imperialismo sino para los liberales, que ven cómo su visión de la globalización es aceptada y naturalizada (Boron, 2003b: 150-151).

La aparición de prácticas como el zapatismo y de teorías como el Imperio de Negri y el antipoder de Holloway resulta, por otra parte, estimulante, ya que fomenta un debate necesario para que la izquierda pueda oponerse a la lógica neoliberal. No obstante, Boron rechaza, al igual que Rodríguez Lascano, el exceso de abstracción

de los planteamientos de Holloway y Negri y aboga por una reflexión teórica basada en las prácticas políticas. De este modo, es posible evitar situaciones tales como actuar siguiendo las premisas de una teoría equivocada.[14] Aplicando el análisis marxista a la toma del poder, hay que descartar tres interpretaciones: la lectura defectuosa de Lenin, que tiende a reducir la toma del poder a formar gobierno; la caricatura del pensamiento de Gramsci, que reduce el poder al ámbito de la sociedad civil; y la asociación entre poder y territorio, que ignora el poder de los estados-nación. El EZLN y las teorías del antipoder reproducen, en opinión de Boron, las dos últimas concepciones erróneas: la confianza en la sociedad civil como motor de cambio social y, especialmente, la construcción de alternativas dentro de un espacio delimitado, región o ciudad, como sucede con los Caracoles. La concepción alternativa, más adecuada para la estrategia de la izquierda latinoamericana, es presentada en las siguientes líneas:

> Si el primer componente de la toma del poder es la constitución de una nueva correlación de fuerzas y el segundo su cristalización en el ámbito estatal, el tercero es la prolongada y conflictiva instauración de un nuevo orden económico y social que desarticule los fundamentos de la vieja sociedad capitalista mediante la socialización de la economía, la política y la cultura y dé inicio a un proceso de transición que coloque al país en cuestión en la ruta del autogobierno de los productores. (Boron, 2006)

En términos gramscianos, Atilio Boron asigna al Estado la función de construir un mundo nuevo, ya que sólo desde él se pueden modificar las correlaciones de fuerzas y derrotar, de este modo, a las clases dirigentes. El triunfo en el plano de la sociedad civil es importante —también pensando en la construcción contrahegemónica, según la concepción de Gramsci— pero insuficiente. Tomando el ejemplo de la Marcha por la Dignidad, Boron (2001) destaca las limitaciones de una fuerte movilización civil para dar resultados concretos y lograr que el congreso apruebe una legislación favorable a las demandas zapatistas. Boron detecta tres fallos en el comportamiento del EZLN.

En primer lugar, cuando los zapatistas regresan a la Selva Lacandona, se aíslan y no aprovechan el apoyo social. Esta situación favorece al gobierno, que circunscribe a los zapatistas en un determinado territorio, restringiendo su impacto. Otro error consiste en la identificación imprecisa del sujeto de cambio y de los problemas que afectan a México. La centralidad de la cuestión indígena —en un país principalmente mestizo— reduce el número de sujetos que pueden sentirse apelados. Por último, la definición de una problemática local repercute en la dificultad de articular diferentes formas de lucha. En consecuencia, la izquierda pierde una oportunidad para fortalecerse y la situación en Chiapas no cambia, a pesar del nuevo modelo regional de las Juntas de Buen Gobierno (Boron, 2006). En las críticas de Boron subyace un rechazo al modelo zapatista de poder y un cuestionamiento de la eficacia de la renuncia del EZLN a ser vanguardia y a dirigir la sociedad con el fin de constituir un movimiento contrahegemónico frente a las clases dominantes.

El objetivo es el mismo, crear una nueva sociedad, pero la diferencia reside en la concepción del poder. El planteamiento del EZLN erraría en su territorialización y rechazo al Estado, mientras que los teóricos, Hardt, Negri y Holloway, se equivocarían en el papel del Estado-nación dentro del marco de la globalización. Boron, fiel a la tradición marxista, mantiene la esperanza de crear una sociedad sin clases y sin Estado pero, para ello, es necesario instituir nuevas relaciones de poder y, antes que nada, tomar el poder.

Por lo demás, las críticas a la teoría del antipoder por rechazar el papel central del Estado son frecuentes entre gran parte de la izquierda marxista y devienen en acusaciones de reformismo o falta de cuestionamiento del sistema capitalista (Juárez y Caballero, 2003). En una línea similar, Claudio Katz denuncia las debilidades del autonomismo ya que, en su opinión, las experiencias autónomas no logran frenar a las clases dominantes y la democracia directa es un sistema limitado que no debe prescindir de la participación electoral. Si, como indica Holloway, los fracasos de las luchas que han tomado el poder son un hecho, el fracaso es mayor, según Katz, si tenemos en cuenta las consecuencias de no tomar el poder. En sintonía con Boron, "el Estado es un referente de las demandas populares y sólo podría extinguirse al cabo de una larga transición socialista" (Boron, 2005).

El punto débil de los teóricos del autonomismo consistiría en que los contrapoderes sociales no pueden evitar las negociaciones con el Estado. En otros términos, el rechazo al Estado es insostenible porque las fuerzas sociales se ven obligadas a entrar en contacto con éste

para que sus demandas se materialicen en leyes o en disposiciones oficiales. Las posibilidades de cambio se debilitan porque, si los movimientos sociales no toman el poder, el Estado sigue en manos de las clases dominantes, dispuestas a dificultar cualquier tipo de avance. La separación entre sociedad civil y Estado sería, pues, un punto en común entre autonomistas y liberales. Con todo, existen distintas corrientes dentro del enfoque autonomista: Holloway desarrolla un radicalismo subjetivo, con un rechazo explícito del poder, mientras que Negri evoluciona hacia el regulacionismo posindustrialista (Boron, 2005).

Gilberto López y Rivas censura a Katz el empleo de la etiqueta de *autonomismo* para referirse a las ideas de Holloway y Negri como a la autonomía indígena. Desde esta última perspectiva, no se pretende obviar al Estado sino que "se considera a las autonomías como formas de resistencia y de conformación de un sujeto autonómico que se constituye en un interlocutor frente al Estado y frente al cual impone una negociación, pero paralelamente, si ésta fracasa, se va construyendo la autonomía de facto" (López y Rivas, 2005). Parece evidente que las categorías generales como *autonomismo* pueden perder información relevante sobre las expresiones o reflexiones que incluyen, como ocurre en lo referente a la relación entre espacio autónomo y Estado. Sin embargo, no compartimos con López y Rivas la crítica a Katz por debatir la autonomía basándose solamente en los teóricos que interpretan dicho fenómeno[15] ya que, aunque esto sea discutible, lo que da cuerpo teórico a estas tendencias es precisamente la reflexión derivada de la interpretación. Otra cosa es

que la teoría se corresponda en mayor o menor medida con la práctica autonomista indígena.

Otro poder, otra teoría

La práctica zapatista origina un importante debate teórico sobre la estrategia que la izquierda debe seguir en el siglo XXI. La discusión está marcada por la coyuntura política y social del momento: por un lado, el impacto de nuevos movimientos sociales como el EZLN, los piqueteros en Argentina, las luchas indígenas en Ecuador y Bolivia y, por otro, la fuerza de los proyectos políticos de cambio de los gobiernos progresistas de Lula, Vázquez, Kirchner, Morales, Correa y Chávez. Aunque el propio Marcos (2006) ve posible el cambio desde abajo en Bolivia e inviable en Brasil, la posición del EZLN durante la Otra Campaña despierta un debate enfrentado entre tres grupos: quienes apoyan el cambio desde el poder y depositan sus esperanzas en el candidato de la izquierda, López Obrador, los que simpatizan con la Otra Campaña y defienden una alternativa construida desde la sociedad civil, y quienes, en tercer lugar, defienden la compatibilidad del proyecto de autonomía y las reformas graduales del Estado.

Estos acontecimientos apuntan a que la teorización del poder, partiendo de la experiencia zapatista, mantiene un gran vigor. Queremos, pues, concluir con algunas de las principales aportaciones e interrogaciones derivadas de este intercambio.

Las principales teorías que incorporan algunos aspectos del zapatismo, asumen que el rechazo a la toma del

poder es un hecho novedoso no exclusivo del EZLN sino aplicable al nuevo contexto político. Holloway es quien lleva más lejos la teorización sobre el zapatismo y da valor universal a algunas de las propuestas del EZLN. Esta posición es criticada por autores como Kohan (2007), quien considera que es un fallo tradicional de la izquierda europea extender la validez de la experiencia particular a otras situaciones.[16] Con todo, Holloway representa el esfuerzo teórico más complejo y provocador que parte del movimiento zapatista. Las aportaciones de Zibechi y Rodríguez Lascano tienen muchos puntos en común con la obra de Holloway pero suelen restringir el marco de validez al contexto latinoamericano y mexicano, respectivamente. Además, se plantea una estimulante discusión sobre el papel del analista y su relación con su objeto / sujeto de reflexión: los movimientos sociales. El impacto de los planteamientos de Negri —compartidos en distinto grado por estos autores— da forma a una conceptualización teórica del zapatismo como contrapoder, antipoder o autonomismo. En su versión más radical, esta tendencia se caracteriza por el rechazo al sistema representativo y a cualquier cambio promovido por los partidos políticos dentro de la lógica estatal.

Frente al autonomismo, los críticos del zapatismo consideran desacertado el rechazo del cambio social realizado desde el Estado. La coyuntura política latinoamericana más reciente impulsa, además, la creencia en que los gobiernos de izquierdas pueden poner en práctica políticas destinadas a reducir la desigualdad socioeconómica y combatir la pobreza. Por eso, teóricos como Boron o Petras no dudan en afirmar que, a pesar de sus

intenciones, el EZLN y los postulados sobre el antipoder sirven y legitiman los objetivos neoliberales de desmantelar el Estado y dejar la esfera política en manos de las clases dominantes.

Las teorías en torno al zapatismo renuevan y actualizan las cuestiones del poder y el papel del Estado y, en principio, abren nuevas perspectivas —u obligan a las perspectivas ya asentadas a pensar en nuevos argumentos—. Este aspecto claramente positivo se ve enturbiado por la tendencia a polarizar las posiciones y a presentarse como incompatibles. El autonomismo considera la política estatal como fracasada y obsoleta y confía en que el cambio social llegue tras la construcción de espacios autónomos. Por su parte, el cambio estatal niega la validez de cualquier práctica no destinada a lograr el poder, de manera que los espacios autónomos, o bien se rigen por la lógica del capitalismo o bien son un fenómeno complementario y secundario pero en ningún caso esencial. Aunque algunas perspectivas —como las de Baschet o incluso de Negri y Cocco— sugieren la posible reconciliación entre ambos paradigmas, predomina la delimitación de los campos con base en dos visiones del poder y del Estado presentadas como irreconciliables. La experiencia zapatista iniciada con la Otra Campaña tampoco favorece el encuentro entre la esfera de la sociedad civil y el cambio estatal. En cualquier caso, el EZLN promueve un espacio de reflexión teórica todavía en desarrollo. En este sentido, el zapatismo sigue siendo un punto de referencia para discutir sobre el poder y el cambio social y, en definitiva, para abrir nuevos interrogantes antes de que se ofrezcan las respuestas.

Notas

[1] Como tendremos oportunidad de mostrar, Holloway formula una teoría del poder inspirándose en las prácticas del EZLN. Por una parte, Holloway radicaliza en *Imperio* las ideas de Negri y Hardt (2002) con relación al poder e incorpora así la discusión sobre esta obra en el ámbito zapatista. Por otra parte, se encontrará con la oposición de autores que apoyan el cambio social desde el Estado, como Atilio Boron (2001), y de quienes defienden el derecho del EZLN a expresar sus experiencias y a distanciarse de sus intérpretes, como propone Rodríguez Lascano (2004b).

[2] Holloway describe cómo en la presentación de su libro en Argentina ha conocido diversas experiencias que, nacidas desde el dolor, se mueven hacia la esperanza. *Cambiar el mundo sin tomar el poder* es también, en este sentido, un libro que aborda las luchas argentinas: "Y la otra experiencia que para mí ha sido muy conmovedora, es la de pensar y sentir que había una relación, o una convergencia, entre las preocupaciones del libro que he estado presentando y las preocupaciones y las luchas de la gente en todas estas formas diferentes" (MTD de Solano y Colectivo Situaciones 2002: 242).

[3] "Cambiar el mundo sin tomar el poder. —¡Ja, ja! Muy gracioso" (Holloway, 2002: 26).

[4] Negri recurre a las categorías antagónicas de *potentia* y *potestas*, empleadas por Spinoza. La *potestas* remite a las formas normativas, represoras y homogeneizadoras, mientras que la *potentia* remite al deseo y la fuerza de la subjetividad colectiva. La *potestas* siempre intenta controlar y reducir la fuerza social inherente a la *potentia*, pero ésta, como no se agota completamente, desborda la *potestas* y promueve nuevos cambios sociales.

[5] Zibechi destaca a los Sin Tierra y seringueiros en Brasil, a los indígenas ecuatorianos y colombianos, a los guerreros del

agua y cocaleros bolivianos, a los desocupados y piqueteros ecuatorianos, y al EZLN.

[6] Término que remite al *General Intelect* (intelecto general) empleado por Antonio Negri y Michael Hardt (2002), por Paolo Virno (2003) y sirve para referirse al saber y al conocimiento acumulado socialmente.

[7] En "El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003", Marcos defiende que la teoría social se debe producir desde los movimientos sociales y no desde la academia. Retomando el sentido de la metateoría como reflexión sobre la teoría, Marcos afirma que la metateoría zapatista es su práctica (30 de junio de 2003).

[8] De la crítica de Boron a la teoría del poder nos ocuparemos posteriormente. En cualquier caso, Rodríguez Lascano (2004b) señala que Boron no cree ni en la desaparición ni en la crisis del Estado-nación. Las diferentes premisas sobre el Estado-nación son una clara muestra de cómo ambas concepciones del cambio social siguen caminos divergentes.

[9] No deja de ser curioso que dos pensadores que parten de postulados tan diferentes, Petras del marxismo de corte economicista, y Žižek de la combinación del comunismo de Lenin con el psicoanálisis de Lacan, lleguen a conclusiones similares. Los teóricos que desarrollan el zapatismo a la luz del autonomismo, son tildados de posmodernos y frente a la opción antiestatal, tanto Petras como Žižek abogan por el proyecto socialista emprendido por el presidente venezolano Hugo Chávez.

[10] *Lo común* es un término empleado por Hardt y Negri que resuelve el problema anteriormente planteado sobre la incomunicabilidad de las luchas: "En la medida en que la multitud no es una identidad (como el pueblo) ni es uniforme (como las masas), las diferencias internas de la multitud deben descubrir 'lo común' que les permite comunicarse y actuar mancomunadamente. En realidad, lo común que compartimos no se descubre, sino que se produce" (Hardt y Negri, 2004: 17).

[11] Hemos empleado el término "autonomismo" para agrupar los planteamientos de una serie de autores que se insertan en la tradición autonomista, iniciada en los años sesenta en movimientos como el situacionismo francés o el operaísmo italiano. El autonomismo se caracteriza desde un principio por distanciarse de las organizaciones centralizadas y jerarquizadas, representadas principalmente por partidos políticos y sindicatos. El sujeto de cambio desconfía de los mecanismos políticos de delegación y aboga por la constitución de espacios autónomos de comunicación e intercambio social, considerados como anticapitalistas. Antonio Negri encarna la continuidad del autonomismo desde los tiempos del operaísmo hasta los más recientes del *Imperio*. El autonomismo adquiere gran vigor con el surgimiento del zapatismo. Tanto Holloway como Zibechi y Rodríguez Lascano actualizan el autonomismo desde la óptica zapatista. La confluencia entre el marco teórico autonomista y la práctica autonómica zapatista, cuya tradición es totalmente diferente, genera, en ocasiones, confusiones sobre la definición y el alcance de la autonomía.

[12] A pesar de este ambicioso esfuerzo de reestructuración de la función del partido político clásico, el PRC forma parte de la coalición de centro-izquierda liderada por Romano Prodi en 2006; y Fausto Bertinotti es elegido presidente de la Cámara de Diputados.

[13] Negri toma prestados los conceptos de biopoder y biopolítica de Michel Foucault y son característicos de una nueva fase social que Hardt y Negri (2002) denominan *Imperio*. El biopoder regula la vida social desde el interior, interpretándola y asimilándola. Manteniendo esta concepción inmanentista, la biopolítica representa la incapacidad de separar la vida social de la producción económica. La biopolítica es, por tanto, contradictoria: conlleva el control social, por medio de la extensión de la explotación económica a todos los ámbitos

de la vida y, por otra parte, posibilita el surgimiento de resistencias ya que la biopolítica, en tanto que vida vivida desde dentro, está recorrida por la potencia.

[14] Atilio Boron (2006) utiliza el ejemplo de Luis Zamora, candidato argentino que podía haber aglutinado a amplios sectores de la izquierda, pero que desistió tras la lectura del libro de Holloway y convencerse de la inutilidad de tomar el poder.

[15] Gilberto López y Rivas repara en que ninguna de las fuentes de Katz remite a la autonomía indígena contada por sus propios protagonistas: "En la amplia bibliografía que [Katz] consultó no existe ningún texto escrito por los mismos actores de la experiencia autonómica. Por eso me atrevo a dar un consejo: si se desea debatir sobre la autonomía sería bueno conocer lo que expresan directamente los implicados y no simplemente refutar a teóricos que interpretan la experiencia, quienes muchas veces en lugar de enriquecerla, la empobrecen. Desde luego, si se busca que el debate sea productivo y no un concurso de citas escogidas a modo" (López y Rivas, 2005).

[16] Néstor Kohan (2007) no sólo pone el énfasis en la crítica de la generalización de una experiencia concreta, sino también en la fascinación europea por lo latinoamericano: "Grave equivocación la de aquellos intelectuales de origen europeo que llegan a América Latina, se fascinan con una experiencia política determinada, la simplifican, la recortan, la absolutizan, la descontextualizan, la separan de la historia latinoamericana, la convierten en receta universal y luego recorren diversos países predicando el nuevo evangelio, violentando las otras realidades para que todas entren, a cómo dé lugar y sin importar las especificidades, en el lecho de Procusto de sus esquemas de pizarrón. Ese método de pensamiento político ha sido recurrente en diversos exponentes de la intelectualidad europea afín a América Latina —algunos de ellos bienintencionados— o al menos interesados en el acaecer político de nuestros pueblos.

Desde Régis Debray hasta Heinz Dieterich, pasando por John Holloway hasta llegar a Toni Negri (el más eurocéntrico de los cuatro)".

Bibliografía

Arrighi, Giovanni (2002), "Linajes imperiales: sobre *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri" en *Chiapas*, núm. 14, <www.ezln.org/revistachiapas/No14/ch14arrighi.html> (Consulta: 19 de marzo, 2004).

Bartra, Armando (2003), "La llama y la piedra. De cómo cambiar el mundo sin tomar el poder según Holloway" en *Chiapas*, núm. 15, <www33.brinkster.com/revistachiapas/No15/ch15bartra.html> (Consulta: 29 de septiembre, 2004).

Baschet, Jérôme (2002), "¿Los zapatistas contra el imperio? Una invitación a debatir el libro de Michael Hardt y Toni Negri" en *Chiapas*, núm. 13, <www.ezln.org/revistachiapas/No13/ch13baschet.html> (Consulta: 19 de marzo, 2004).

Bertinotti, Fausto (2003), "Una discusión poco usual" en *La Jornada*, 30 de diciembre. México.

_____ (2003b), "¿Cuál debe ser la nueva relación entre partido y movimiento?" en *Rebeldía*, núm. 3, enero, pp. 47-54.

Boron, Atilio (2001), "La selva y la polis. Interrogantes a la teoría política del zapatismo" en *Chiapas*, núm. 12, <www.ezln.org/revistachiapas/No12/ch12boron.html> (Consulta: 4 de abril, 2007).

______ (2003a), "Poder, 'contrapoder' y 'antipoder'. Notas sobre un extravío teórico-político en el pensamiento crítico contemporáneo" en *Chiapas*, núm. 15, <www33.brinkster.com/revistachiapas/No15/ch15boron.html> (Consulta: 29 de septiembre, 2004).

______ (2003b), *Imperio & imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*. Barcelona: El Viejo Topo.

______ (2006), "El tema del poder en el pensamiento de izquierda en América Latina" en *Rebelión*, 6 de mayo, <www.rebelion.org/noticia.php?id=31032> (Consulta: 5 de abril, 2007).

Caccuci, Pino (2003), "Rebeldía, esencia del zapatismo" en *La Jornada*, 30 de diciembre. México.

Calabria, Marco (2003), "Entrevista a John Holloway" en *Herramienta*, 1 de mayo, <www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News &file=article&sid=86&mode=thread&order=0&thold=0> (Consulta: 2 de abril, 2007).

Casarini, Luca (2002), "Carta de Italia" en *La Jornada*, 17 de septiembre. México.

Colectivo Situaciones (2002), *19 y 20. Apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: Ediciones de Mano en Mano.

Fernández-Savater, Armando *et al.* (2005), "Ingredientes de una onda global" en *Desacuerdos*, núm. 2, pp. 206-224.

Gilly, Adolfo (2003), "El hacedor" en *Chiapas*, núm. 15, <www33.brinkster.com/revistachiapas/No15/ch15boron.html> (Consulta: 29 de septiembre, 2004).

Gutiérrez, Raquel (2005), "Sobre la velocidad del sueño..." en *Rebeldía*, núm. 29, marzo, pp. 33-39.

Hardt, Michael y Antonio Negri (2002), *Imperio*. Barcelona: Paidós.

_____ (2004) *Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio*. Madrid: Debate.

Hernández Navarro, Luis (2001), "El 'ejército de soñadores' declara la guerra. Entrevista con Luca Casarini vocero de los Monos Blancos" en *La Jornada*, 15 de julio.

Hirsch, Joachim (2004), "Poder y antipoder. Acerca del libro de John Holloway *Cambiar el mundo sin tomar el poder*" en *Chiapas*, núm. 16, <http://membres.lycos.fr/revistachiapas/No16/ch16hirsch.html> (Consulta: 12 de octubre, 2004).

Holloway, John (1997), "La revuelta de la dignidad" en *Chiapas*, núm. 5, pp. 7-40.

_____ (2000), "El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina" en *Chiapas*, núm. 10, pp. 41-50.

_____ (2001), "La lucha de clases es asimétrica" en *Chiapas*, núm. 12, <www.ezln.org/revistachiapas/No12/ch12boron.html> (Consulta: 1 de abril, 2007).

_____ (2002a), *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Buenos Aires: Herramienta / Universidad Autónoma de Puebla.

_____ (2002b), "¿Es la lucha zapatista una lucha anticapitalista?" en *Rebeldía*, núm. 1, noviembre.

_____ (2002c), "El realismo irreal de Rodríguez Araujo" en *La Jornada*, 14 de noviembre.

_____ (2003a), "Los Caracoles. El realismo mágico y los agujeros en el ozono" en *Memoria*, núm. 176, oc-

tubre, <memoria.com.mx/node/239> (Consulta: 12 de octubre, 2004).

——— (2003b), *Keynesianismo, una peligrosa ilusión. Un aporte al debate de la teoría del cambio social*. Buenos Aires: Herramienta.

——— (2004a), "Gente común, es decir, rebelde. Mucho más que una respuesta a Atilio Boron" en *Chiapas*, núm. 16, <http://membres.lycos.fr/revistachiapas/No16/ch16holloway.html> (Consulta: 12 de octubre, 2004).

——— (2004b), "El árbol de la vida. Una respuesta a Sergio Rodríguez" en *Herramienta*, núm. 24, <www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=244> (Consulta: 30 de marzo, 2007).

——— (2005), "Epilogue: Moving Against-and-Beyond. Reflections on a Discussion" en *Change the World without Taking Power*. London: Pluto Press, pp. 316-245.

JUÁREZ, Martín, Mario CABALLERO (2003), "Una crítica a Sergio Rodríguez Lascano. Poder y revolución" en *La Fogata Digital*, 9 de febrero, <www.lafogata.org/opiniones/iz_poder.htm> (Consulta: 13 de enero, 2006).

KATZ, Claudio (2005), "Los problemas del autonomismo" en *Socialismo o Barbarie*, 1 de mayo, <www.socialismo-o-barbarie.org/teoria_de_la_revolucion/050515_losproblemasdelautonomismo.htm> (Consulta: 30 de marzo, 2007).

KOHAN, Néstor (2007), "La concepción de la revolución en el Che Guevara y en el guevarismo" en *Rebe-*

lión, 1 de octubre, <www.rebelion.org/noticia.php?id=57007> (Consulta: 8 de octubre, 2007).

Lara, Ángel Luis (2004), "EZLN: un barco pirata que se ha hecho planetario" en *Rebelión*, 26 de enero, <http://rebelion.org/sociales/040126lara.htm> (Consulta: 30 de marzo, 2007).

López y Rivas, Gilberto (2005), "El fantasma del autonomismo" en *La Jornada*, 20 de mayo. México.

MTD de Solano y Colectivo Situaciones (2002), *Hipótesis 891. Más allá de los piqueteros*. Buenos Aires: Ediciones de Mano en Mano.

Marcos, Subcomandante (2003), "El mundo: siete pensamientos en mayo de 2003" en *La Jornada*, 30 de junio. México.

_____ (2006), "La clase política no tiene remedio" en *La Jornada*, 11 de mayo. México.

Negri, Antonio (2007), *Good bye Mr. Socialism. La crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios*. Barcelona: Paidós.

Negri, Antonio y Giuseppe Cocco (2006), *GlobAL. Biopoder y luchas en una América Latina globalizada*. Barcelona: Paidós.

Rabasa, José (2003), "Negri por Zapata: el poder constituyente y los límites de la autonomía" en *Chiapas*, núm. 15, <www33.brinkster.com/revistachiapas/No15/ch15rabasa.html> (Consulta: 29 de septiembre, 2004).

Ramonet, Ignacio (2001), *Marcos: la dignidad rebelde. Conversaciones con el subcomandante Marcos*. Valencia: Cybermonde.

Revelli, Marco (2003), "Aquel primero de enero" en *La Jornada*, 30 de diciembre. México.

Rodríguez Araujo (2002), Octavio, "Una crítica a Holloway" en *La Jornada*, 7 de noviembre.

Rodríguez Lascano, Sergio (2003), "El zapatismo: un puente a la esperanza" en *Rebelión*, 22 de febrero, <www.rebelion.org/internacional/lascano220203.htm> (Consulta: 30 de marzo, 2007).

_____ (2004a), "Ni dioses ni césares, sino artesanos" en *Rebeldía*, núm. 26, diciembre, pp. 14-20.

_____ (2004b), "¿Puede ser verde la teoría? Sí, siempre y cuando la vida no sea gris" en *Herramienta*, núm. 24, <www.herramienta.com.ar/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=243> (Consulta: 30 de marzo, 2007).

_____ (2004c), "La lucha: la raíz de la historia. Respuesta a la respuesta de Holloway" en *Rebeldía*, núm. 13, noviembre, pp. 47-51.

_____ (2005a), "Nueva época, nuevo ciclo" en *Rebeldía*, núm. 27, enero, pp. 29-36.

_____ (2005b), "De la teoría de la dependencia a la dependencia como teoría" en *Rebeldía*, núm. 31, mayo, pp. 13-21.

Rossanda, Rossana (2003), "Tres preguntas, tres respuestas" en *La Jornada*, 30 de diciembre.

Sader, Emir (2001), "La izquierda latinoamericana en el siglo XXI" en *Chiapas*, núm. 11, <www.ezln.org/revistachiapas/No11/ch11sader.html> (Consulta: 1 de abril, 2007).

Sullo, Pierluigi (2003), "Zapatismo: cuatro miradas desde Italia" en *La Jornada*, 30 de diciembre.

Tischler, Sergio (2001), "La crisis del sujeto leninista y la circunstancia zapatista" en *Chiapas*, núm. 12, <www.ezln.org/revistachiapas/No12/ch12tischler.html> (Consulta: 1 de abril, 2007).

Virno, Paolo (2003), *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue.

Wu, Ming (2003), "Zapatismo o barbarie" en *El sitio oficial de Wu Ming*, julio, <www.wumingfoundation.com/italiano/outtakes/zapatismo_es.html> (Consulta: 30 de marzo, 2007).

Zibechi, Rául (1999), *La mirada horizontal. Movimientos sociales y emancipación*. Montevideo: Nordan-Comunidad.

______ (2002), "Poder y representación: ese estado que llevamos dentro" en *Chiapas*, núm. 13, <www.ezln. org/revistachiapas/No13/ch13zibechi.html> (Consulta: 12 de octubre, 2004).

______ (2003), "Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos" en *Osal*, enero.

______ (2004a), "Un mundo otro, nuevo y diferente" en *Rebeldía*, núm. 26, pp. 38-43.

______ (2004b), "La difícil relación entre los movimientos sociales y los gobiernos progresistas" en *El Programa de las Américas del IRC*, septiembre, <www.ircamericas.org/esp/1414> (Consulta: 30 de marzo, 2007).

______ (2004c), "El zapatismo y América Latina: profunda revolución cultural" en *La Jornada*, 2 de enero.

______ (2007), *Dispersar el poder. Los movimientos como poderes antiestatales*. Barcelona: Virus.

¿Qué lentes valen para los pasamontañas? Enfoques sociológicos de la rebelión zapatista

Bernard Duterme
Université de Louvain-la-Neuve
Centre Tricontinental, Bélgica

Tentativa original aunque frágil de renovar y combinar, tanto en palabras como en actos, una pluralidad de aspiraciones tomadas de la historia de las luchas, la rebelión de los indígenas zapatistas del sureste de México y su alcance utópico continúan siendo considerables. Si en ella encontramos la aspiración republicana a la democracia política y a la ciudadanía, unida a la búsqueda socialista y tercermundista de la igualdad entre los grupos sociales y pueblos, sabemos también que la nueva perspectiva emancipadora se ha visto enriquecida de matices más inesperados: el problema del sujeto, del estatuto del individuo en la colectividad y de su emancipación; el llamamiento a reconocer la diversidad y las distintas identidades culturales; la toma de conciencia ecologista

de los límites del progreso; la reivindicación de la igualdad de género; la estrecha relación causa-efecto entre los problemas locales y la realidad mundial; la cultura participativa, etcétera. Aunque todo esto ya haya sido profusamente discutido desde el levantamiento indígena del primero de enero de 1994, a día de hoy todavía no hay ningún rastro significativo de una reflexión acerca de las diferentes aproximaciones sociológicas a que ha sido objeto la utopía o rebelión zapatista.

Como venimos apuntando, falta por hacer un trabajo de meta-acercamiento sinóptico y crítico del movimiento zapatista. Es evidente que este desafío intelectual va más allá de las posibilidades de este artículo, que a lo sumo se propone explicitar las principales lecturas sociológicas del zapatismo, sus variaciones y desvíos. Como era de prever, dos escuelas, ciertamente plurales, dominan el panorama: la tradición marxista y la tourainiana. Nosotros nos limitaremos al estudio de ambas, si bien, en un segundo momento, nos atreveremos a realizar una lectura crítica de estos dos enfoques y de sus visiones de "la utopía de Chiapas". Concluiremos nuestro trabajo con una brevísima exploración de las aportaciones potenciales a la sociología del movimiento zapatista, unos esfuerzos de convergencia e integración que estructuran desde hace tres lustros el campo de conceptualización de la acción colectiva. El ambicioso objetivo de este artículo consiste entonces en sugerir vías para un enriquecimiento y complejización de los enfoques y maneras de abordar el "zapatismo real" a partir de un análisis pormenorizado de los enfoques dominantes y de la discusión de sus eventuales límites.

A la manera de los marxistas

Tema principal y característico de los enfoques estructuralistas, la rebelión zapatista ha sido desde casi siempre explicada por sus causas (González Casanova, 1995). No es sino la reacción a un contexto que la provoca, a unas contradicciones que la vuelven necesaria, a un manojo de elementos estructurales y coyunturales que fundamentan su existencia. Existencia y no tanto emergencia, toda vez que no se trata tanto del proceso de constitución de una acción colectiva conflictiva como de la existencia de una serie de ingredientes cuya adicción conducirá al archiconocido resultado del primero de enero de 1994.

El problema del acceso a la tierra es desde luego central y, de paso, también el de los circuitos comerciales y las políticas agrícolas. Las desigualdades y la discriminación son evidentes en la zona. La población progresiva de nuevas zonas de colonización en la región de la Selva Lacandona, a partir de los años cincuenta del siglo pasado, para hacer frente a la superpoblación de las tierras altas, básicamente, no va a cambiar en nada el paisaje, aunque lo vuelva más complejo. La desigual relación de fuerzas de la época colonial entre un campesinado indígena en situación de supervivencia y una oligarquía local adormilada al amparo de sus monopolios, continúa prevaleciendo. Al menos, esta es en todo caso la imagen dominante de la configuración social de Chiapas a la que la lectura marxista, en su versión más sintética, sigue remitiendo.

A estos datos estructurales se añade, además, en un acta acumulativa inexorable, una cascada de factores coyunturales detonantes que van a acrecentar la fractura

y, en consecuencia, las quejas de los indígenas, más que nunca prisioneros de un "ciclo de empobrecimiento y de endeudamiento" (Harvey, 1994). Nos referimos, pues, a la retirada en la década de los ochenta del siglo XX de un Estado ya herido de muerte en materia de política agrícola; al desplome del precio del café en 1989; al descenso del rendimiento del cultivo del maíz en unas tierras tan codiciadas como agotadas; al aumento del precio de los abonos, semillas, etcétera; a la promesa de importaciones masivas del más competitivo maíz norteamericano contenidas en las negociaciones del acuerdo de libre comercio norteamericano (Alena); a la reforma, a principios de 1992, de la Constitución mexicana que ofrecía a los campesinos la posibilidad de vender tierras comunales.

En el plano político, las cosas están todavía más contrastadas. A los ojos de los analistas, el enemigo común de los campesinos indígenas, obreros agrícolas o pequeños productores, reviste los rasgos del Estado mexicano y del partido único que lo ha encarnado desde finales de los años veinte del siglo pasado, el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Culpable de la generalización de políticas de liberalización económica y de medidas sociales inadecuadas, el PRI mexicano es igualmente percibido como el responsable directo de los actos de clientelismo, apoyo a grandes propietarios en el acaparamiento de tierras reclamadas por los campesinos e incremento de la represión del gobierno del estado de Chiapas, factores todos ellos de insatisfacciones y frustraciones redobladas.

Los ingredientes "organizacionales" internos requeridos para lograr realizar la metamorfosis de una población afectada en un movimiento de rebelión acuden

también puntualmente a la cita. En efecto, es sabido que no existe revuelta digna de sí misma, sin la existencia de una alta capacidad de organización, un liderazgo decidido y una ideología de referencia de orientación nacional (Skocpol, 1986). Los observadores marxistas encontrarán estos tres elementos en gestación en de la historia de Chiapas del cuarto de siglo anterior al primero de enero de 1994. Y más precisamente, en el trabajo de concienciación de la iglesia católica local que, en el transcurso de la Conferencia del episcopado latinoamericano de 1968, afirmó tomar partido claramente por los pobres y "por la liberación de los indígenas". También en el activismo de los militantes urbanos de las diferentes izquierdas, que se concentraron en Chiapas en busca de bases de actuación, tras el fracaso de las movilizaciones estudiantiles en las grandes ciudades.

Entre estos últimos, el futuro subcomandante Marcos quien, tras ir adaptando poco a poco su trabajo político, discurso y objetivos a las realidades y relaciones de fuerza locales, se impondrá, con el transcurrir de los años, como líder real de la rebelión de Chiapas. Según los teóricos estructuralistas de los movimientos sociales, los indígenas encontrarán en estas "elites marginales" (Skocpol, 1986: 84-86) y sus intervenciones sucesivas o paralelas, los recursos tanto ideológicos como organizativos necesarios para su posterior levantamiento.

El otro gran campo de investigación trabajado por los observadores marxistas de la rebelión zapatista, se refiere a "la esencia distintiva" (Seoane *et al.*, 2004), la "trascendencia singular" (Boron, 2002) y al carácter "posmoderno extraordinariamente original y creativo" (González

Casanova, 2001) del movimiento. En una palabra, a su novedad. Una novedad que, sin embargo, no será tanto objeto de análisis sociológico como apuesta de debate político. En consecuencia, la originalidad de la dinámica, del abanico de acciones o de prácticas de la rebelión va a ser menos tratada que la audacia de sus posiciones, de su utopía, de sus discursos. Los trabajos de teorización política van pues a multiplicarse en el campo del pensamiento marxista, dejando de lado por las buenas el campo de la sociología de la acción colectiva.

La explicación del origen del perfil innovador del levantamiento estaba ya contenida en el análisis de sus causas: reestructuración del capitalismo más allá de las fábricas, liberalización del sector agrícola, etcétera. El conjunto de todo ello ha creado nuevas condiciones para las luchas sociales: desestructuración de las bases materiales y culturales sobre las que se había constituido la clase obrera, estructuración de nuevos espacios sociales y de nuevas formas de expresión reivindicativa. A un nivel más local, la originalidad del movimiento zapatista ha sido también analizada como el resultado de la aleación de las influencias recíprocas procedentes de las tres tradiciones presentes en la forja del zapatismo: la tradición comunitaria indígena, la tradición revolucionaria de los guerrilleros urbanos y la tradición profética de la iglesia local.

Pero a ojos de los observadores marxistas, ¿en qué consiste finalmente el carácter novedoso de la utopía de la rebelión de Chiapas? Dos aspectos principales destacan en la respuesta a dicha pregunta: por una parte, la cuestión del Estado y de la autonomía; por otra, la del

estatuto de la organización y de sus prácticas (Baschet, 2002). El primero conduce tanto a la puesta en cuestión del modelo jacobino-leninista que asimila el proceso revolucionario a la toma del poder del Estado y a la transformación de la sociedad por medio del mismo, como a la prioridad otorgada por la revuelta a la apertura de espacios civiles de lucha, a la creación de formas de autoorganización social, descentralizadas y participativas. La negativa a la conquista militar o electoral del poder estatal no implica ni la renuncia al combate político ni el abandono de la perspectiva de una nueva organización de poder.[1] Además, la desconfianza zapatista respecto al Estado como instrumento determinante de la revolución social no es sino relativa, en la medida en que se acompaña de un apego reafirmado por los conceptos de soberanía e independencia nacionales frente a los intereses de las potencias hegemónicas. Su propuesta es una articulación original (o ambigua) entre una perspectiva libertaria de autoorganización de la sociedad y otra inscrita en la tradición del nacionalismo mexicano y las luchas antiimperialistas de liberación nacional.

El segundo aspecto que capta el interés de estos observadores tiene que ver con la propia y constante desvalorización, a menudo irónica, del EZLN como organización instituida, en nombre de la primacía acordada al movimiento social y a la dinámica democrática. La estigmatización zapatista del vanguardismo iluminado, del verticalismo en la toma de decisiones, de la confiscación de la democracia por el liderazgo, de los riesgos de la delegación, de la concepción sacrificada del militantismo es la otra cara de la aspiración —esencialmente ética— del

propio levantamiento a lograr la homogeneidad entre medios y fines, el horizontalismo de las decisiones colectivas, la inclusión y la tolerancia, el reconocimiento de la diversidad subjetiva... "Aspiración", porque la toma de posición zapatista viene acompañada de una conciencia aguda, manifiesta en su carácter sarcástico y profundamente autocrítico, de los límites de sus propias prácticas.

Sobre esta base, más que intentar realizar un análisis sociológico de la rebelión de Chiapas, el enfoque marxista, en toda su pluralidad, va a consagrarse a la tarea de elaborar toda una serie de prolíficos trabajos de reflexiones políticas y de debates teóricos —todavía en vigor— sobre las concepciones zapatistas del Estado y de la organización revolucionaria. Unas veces, a la manera de Atilio Boron (2002), para indicar, en nombre de una cierta ortodoxia, sus dificultades teóricas y estratégicas: concepción transclasista de la sociedad civil y liberal de la democracia, desvío del problema del poder, "vacuidad del discurso posmoderno sobre 'las nuevas modalidades de la acción política'" (2002: 14, traducción mía). Otras, a la manera de Pablo González Casanova (2001), para celebrar la lucidez del levantamiento, su pertinencia universal y contribución a la renovación de la izquierda latinoamericana y del pensamiento emancipador. Finalmente, trabajos como el de John Holloway (2002), inscritos en la corriente libertaria actualizada por Michael Hardt y Antonio Negri con *Empire* (2000), encuentran en la rebelión los elementos de una utopía revolucionaria sin toma del poder, formulada a costa de un distanciamiento asumido de la historia y de lo real.

A la manera de los tourainianos

Lógicamente, en el enfoque tourainiano de la rebelión de Chiapas se halla una serie de rasgos y elementos de caracterización ya presentes en los trabajos marxistas sobre el zapatismo. Así, existen tanto zonas abordadas de idéntica manera por ambos enfoques como acentos complementarios implementados por ambas aproximaciones teóricas. Y es que las diferencias entre dichas visiones son evidentes y fundamentales, tanto en los postulados como en las realidades —contradictorias— y los tipos de acción colectiva —antinómica— puestos al día. No obstante, los trabajos de inspiración tourainiana exploran esencialmente las dos dimensiones del levantamiento ya cubiertas por los marxistas; de un lado, el periodo anterior al primero de enero de 1994, y del otro, la originalidad del mensaje zapatista.

Al estudio sobre las causas y la lectura acumulativa de las mismas realizado por los análisis marxistas, los observadores tourainianos —Yvon Le Bot en particular— anteponen un análisis de los procesos sociales y culturales que han llevado a una parte de la población indígena a elegir el recurso de las armas, a bascular hacia una lógica insurreccional. Más que la culminación inexorable o la apoteosis de un largo proceso de maduración de un movimiento campesino e indígena, el levantamiento zapatista es considerado desde esta nueva óptica el resultado de una ruptura, de una crisis de un movimiento social cuya emancipación se impide.

La dilucidación de la génesis de este movimiento social implica no solamente el análisis de las influencias

exteriores ya evocadas, sino también la necesidad de una puesta al día de un proceso de emancipación en el propio seno del mundo indígena, proceso en marcha desde hace algunos decenios y ligado tanto a la presión demográfica y la colonización de nuevos territorios como a factores de modernización intrínsecos. La emergencia de una nueva generación de elites indígenas vino a acabar con la unanimidad comunitaria. Emancipada y emancipadora, esta nueva generación se va a comprometer a acabar con el conformismo defensivo que mantiene ligadas a las comunidades indígenas al poder del PRI. Es este sector social modernizado, dinámico y contestatario, movido por una fuerte aspiración a la autonomía y a la responsabilidad, quien, al contactar con la Iglesia local y los militantes de izquierda venidos de las ciudades, va a comenzar a poner las bases de un movimiento social indígena y campesino, afirmativo y progresista, estructurado alrededor de reivindicaciones económicas. Este movimiento de modernización va de todos modos a estrellarse, a finales de los años ochenta del siglo pasado, "contra los nuevos muros edificados por el neoliberalismo" (Le Bot, 2003: 133, traducción mía). Los nuevos actores económicos que son los indígenas movilizados de la Selva Lacandona son los primeros en pagar las consecuencias. El desmoronamiento de las compras de café, el levantamiento de las restricciones a la importación de maíz estadounidense (que referí líneas atrás), unidos a la cooptación o al incremento de la represión de un Estado cuya elite tradicional también se ve superada por la situación, significan la asfixia del movimiento de emancipación y su fragmentación. El paso

definitivo a la acción del levantamiento de 1994, lejos de ser la expresión más elevada del movimiento social aparece, por consiguiente, como la manifestación de su impedimento y, por tanto, como una de las opciones retenidas por un sector social enfrentado a los impases de la modernización y del desarrollo, expuesto a la represión y al racismo.

El otro gran punto del enfoque tourainiano de la rebelión de Chiapas se refiere a aquello que el propio Alain Touraine denomina como el alcance histórico del movimiento zapatista, su significación excepcional, a saber, el advenimiento de una antiguerrilla que pone fin al modelo guevarista, marxista-leninista de cambio social para afirmar el proyecto democrático en el centro de la acción colectiva conflictiva (Touraine, 2004). Para Yvon Le Bot, las características que constituyen la originalidad del movimiento explican también su resonancia internacional:

> El movimiento se ha desarrollado paralelamente a la descomposición de las ideologías del sentido de la Historia y a la crisis de la modernidad. No apela a principios universales abstractos [...], sino a la formación de actores históricos concretos, a sus derechos [...] Su horizonte es el de una universalidad [...] que se conjuga con la diversidad cultural. (Le Bot, 2000: 221, traducción mía)

Si la caracterización tourainiana de la originalidad zapatista se apoya sobre ciertos hechos y gestos del levantamiento, puede decirse que esencialmente se esboza a partir del discurso zapatista y más particularmente,

del de su líder, el subcomandante Marcos. Además, a menudo el autoanálisis del guerrillero encapuchado y el diagnóstico del observador coinciden. Lo hacen, notablemente, en su explicación de la transformación del núcleo guevarista armado y estrictamente revolucionario del principio —manifestación residual de las antiguas guerrillas e ideologías— en un nuevo movimiento social o, más precisamente, en un deseo de movimiento social plural, inclusivo, antimilitarista, poscomunista, indefinido y reflexivo, identitario y demócrata (Le Bot y Duterme, 1999). Esta transfiguración sería el resultado de un rosario de inflexiones ocasionadas "por el desmoronamiento del comunismo, por el encuentro de los marxistas urbanos con el mundo indígena (choque cultural), por la afirmación en su seno de una voluntad de emancipación femenina y, después de la rebelión del primero de enero de 1994, por el encuentro con la sociedad civil" (Le Bot, 2000, 221, traducción mía).

Bajo la óptica de los tourainianos, el tema zapatista, individual y colectivo, es étnico, nacional y universal. Se quiere ser mexicano sin dejar de ser indígena: igual y diferente. Se trata, también, de la primera insurrección declarada contra la globalización neoliberal. Combina exigencia ética (justicia) y necesidad de reconocimiento (libertad y dignidad), con reivindicación política (democracia). En un mundo dominado por las leyes del mercado y sobrecogido ante las crispaciones violentas de los actores identitarios, Touraine percibe el movimiento zapatista como una de las tentativas más brillantes de articular identidades culturales, modernidad y democracia. Los movimientos sociales "que corresponden mejor

a la emergencia de un sujeto, en el mundo contemporáneo, son aquéllos en los que [...] la reivindicación de reconocimiento de las particularidades del actor es asociada a un combate destinado a reducir una dominación social y a cuestionar un principio de jerarquía", precisa Michel Wieviorka (2000: 24, traducción mía). En 1997, Yvon Le Bot concluía, al final de sus largas entrevistas con el subcomandante Marcos, que "el reencantamiento del mundo" comenzaba en Chiapas.

"La posibilidad de una regresión, de una vuelta a la ideología y a las prácticas revolucionarias antiguas" (Le Bot, 1997: 72, traducción mía) se habría vuelto más presente desde 2001. La marginación del zapatismo a escala nacional, debido a la adopción por las autoridades de una ley indígena paternalista, el regreso a escala internacional de los antiguos esquemas (imperialismo, antiimperialismo), la guerra entre la superpotencia estadounidense y el terrorismo islamista, el auge de los nacionalismos y de una atmósfera hostil a la inspiración zapatista (Wieviorka, 2003; Le Bot, 2003), todo ello habría conducido al zapatismo a una postura, ciertamente esporádica, próxima a los componentes más rígidos y belicosos del movimiento antiglobalización y a unos análisis en términos más clásicos que aquellos creativos a los que nos tenía acostumbrados.

Límites de las lecturas dominantes

Esta idea demasiado sintética de las lecturas marxistas y tourainianas de la revuelta de Chiapas no agota ni la

riqueza ni la diversidad de los numerosos trabajos que en mayor o menor medida pertenecen a estas dos escuelas. Las aportaciones de estos enfoques a la comprensión de la utopía zapatista son considerables. Sin embargo, tampoco están desprovistas de límites y, dicho sea de paso, en la misma medida en que lo están los marcos de análisis y las perspectivas de la obra con que se aborda el objeto estudiado. Ello viene a recordar la idea esbozada en el título de este artículo sobre las lentes de los observadores y los pasamontañas de los insurgentes. "Comprender consiste en reducir un tipo de realidad en otra", decía Lévi-Strauss. Nosotros tenemos que vérnoslas con al menos dos representaciones distintas del zapatismo. Parecía inevitable.

Ya lo sabíamos, el marco de análisis marxista de los movimientos sociales consiste más en una teoría de las contradicciones, crisis y transformaciones del sistema capitalista que en una verdadera sociología de dichos movimientos. Estos últimos son integrados sin más en la problemática general de las relaciones sociales. Concretamente, son la expresión obligada de las relaciones de clase definidas por un modo de producción acumulativo. Los análisis marxistas se resisten a dar cuenta de movilizaciones estructuradas por otros factores identitarios o en conflicto con otras formas de dominación. Dicho esto, en el caso que nos ocupa, la rebelión indígena de Chiapas no parece cobrar sentido, legibilidad e interés para los observadores marxistas más que cuando es llevada a los marcos de análisis que ellos le otorgan. Proceder de esta manera quizás no sea forzar la realidad —las causas de la revuelta son también sociales y su objetivo, anticapitalista—, pero es cuanto menos simplificarla.

Lo cierto es que muchas de las condiciones favorables a la acción colectiva y de los procesos en marcha, estudiadas por la sociología de los movimientos sociales de los últimos treinta años, han sido, con escasísimas excepciones, dejadas en barbecho. No es, pues, ninguna sorpresa que la raíz de los mismos y lo macroeconómico hayan sido privilegiados en detrimento del resto, con la quizás única excepción de un aspecto clásico del enfoque marxista, el rol atribuible al líder o a los líderes profesionales, único actor o actores en condiciones de aportar del exterior de la experiencia diaria y del universo mental de las bases a concienciar, las claves de lectura de las lógicas en marcha y la orientación del proyecto revolucionario. Al limitarse muy frecuentemente a establecer una lista de condiciones previas, sin las cuales la acción colectiva no hubiera podido tener lugar, al construir a posteriori cadenas de causalidad más o menos complejas que convierten el levantamiento del primero de enero de 1994 en algo ineludible, estos estudios han tenido como efecto secundario consagrar como una verdad absoluta la identidad del grupo, considerarla como algo dado desde el inicio del análisis. De ello resulta una doble aporía: por un lado, no se explicitan los procesos que conducen a la acción —si se reúnen las condiciones objetivas, ¿por qué y cómo sólo una fracción de los indígenas se adhiere al EZLN?—; por otro, al establecer un vacío entre las condiciones previas y el resultado, se impide comprender las fluctuaciones de las identidades y de la acción colectiva a lo largo de la dinámica, así como explorar las múltiples facetas —organizativas, simbólicas, relacionales, individuales, contextuales...— del objeto de estudio.

La escueta relación con lo empírico se muestra acorde con este enfoque fijo y causal. Globalmente, la relación histórica de antecedentes trata esencialmente fuentes secundarias, incluyendo, de vez en cuando, el comentario de perfil político de la rebelión prendido con alfileres de los indicadores elegidos. Entre otros ejemplos de carencias, podríamos citar la no verificación de los modos de consulta de las bases de apoyo zapatistas, descritas como participativas y democráticas por ciertos líderes rebeldes y tratadas sin más como tales por los observadores marxistas. La falsificación de esta hipótesis es así dejada a los detractores —indígenas, periodistas o políticos— del movimiento. Estos apuntes también son válidos, en parte, para el enfoque tourainiano que, aunque detalla más las gestiones del investigador y los desarrollos que preceden a las conclusiones, sigue verificando poco las hipótesis. El método consagrado de los tourainianos —la intervención sociológica— ha sido esencialmente reducido a un diálogo con el subcomandante Marcos, en el mejor de los casos flanqueado por un par de líderes indígenas, lo que lleva al analista a una visión complaciente, encantada de la rebelión, que confunde comprensión y complicidad.

En resumen, aunque el enfoque tourainiano ofrezca una lectura seguramente más fina y más subjetivista que objetivista del movimiento zapatista, no evita uno de los defectos reprochados con regularidad a las sociologías de los nuevos movimientos sociales (Neveu, 2000), a saber, una celebración exagerada de la novedad que la convierte en la explicación y condición *sine qua non* del interés otorgado al objeto: novedad de formas de organización (democráticas, horizontales, reticulares...), repertorio

de acciones (simbólicas, mediáticas, expresivas...), de valores (dignidad, diversidad...), de reivindicaciones (autonomía, reconocimiento...), de relación con la política (contrapoder civil...) y de identidades movilizadas (culturales, genéricas...). Un examen atento de la espesura de lo real, más allá del discurso de Marcos, serviría, sin embargo, para relativizar esta originalidad o, quizás, más bien para situarla parte de la articulación de nuevas formas a las antiguas, ya que tanto las conductas verticales y autoritarias, los modos de expresión clásicos, las aspiraciones a la redistribución igualitaria de la riqueza, las reivindicaciones estrictamente socioeconómicas, la obsesión por el poder del Estado y las identidades de clase permanecen vigentes en el movimiento (Duterme, 1998 y 2004).

No será la primera vez que los aspectos normativos implicados en la búsqueda del verdadero movimiento social jugarán malas pasadas a los tourainianos. Prisionero de la acepción del objetivo investigado —expresión sociológicamente más elevada (centro de lo que está en juego y del actor, proyecto de dirección de la historicidad) de la acción colectiva—, Yvon Le Bot se condena a volver dos veces sobre los mismos temas: a la búsqueda del auténtico movimiento social, a la vera de Marcos, en 1997; de duelo o al menos decepcionado por el movimiento zapatista desde 2001. Recordemos que, entre otros muchos, el movimiento antinuclear de los años setenta y ochenta del siglo pasado había conocido ya el mismo tratamiento: inversión-ilusión, desilusión-olvido. En el caso marxista aparecen las mismas ambigüedades referentes a la rebelión zapatista. Para los observadores

de dicha escuela ésta es, en el mejor de los casos, una expresión posmoderna, incluso fantasiosa, de una revuelta que, no obstante, es legítima; en el peor, un movimiento identitario reaccionario que participa de la fragmentación de los actores y del Estado necesaria para la expansión del sistema capitalista y del imperialismo. En todo caso, en las aproximaciones marxistas la revuelta aparece en la mayoría de las ocasiones como aconsejable en función de su adecuación, ciertamente original, a un formato preestablecido, ciertamente renovado, de lucha de clases, de movimiento anticapitalista.

Esta doble constatación da paso a unos cuestionamientos más amplios, puestos de relieve de manera implícita hasta el momento, que conciernen tanto a las fronteras entre posicionamiento político y análisis sociológico como a la relación con el objeto de las dos escuelas y enfoques mencionados. Sabemos que las ciencias sociales se nutren de presupuestos axiológicos, de intuiciones políticas y de hipótesis antropológicas (concepciones a priori de las propiedades y de la condición humanas, en el sentido de Philippe Corcuff). Algunas escuelas, además, no ocultan sus pretensiones emancipadoras. Sin embargo, aunque pueda haber un diálogo fecundo entre ambos registros —el del conocimiento científico del fenómeno zapatista y el del juicio de su contribución ético-político a una nueva perspectiva de emancipación—, ¿no sería la existencia de una autonomía analítica de estos registros la condición para una sociología operante de los movimientos sociales? ¿Y, en consecuencia, una manera de evitar discursos híbridos, presos de las pasiones e intereses políticos? (Lahire, 2002).

En el caso que nos ocupa, la fascinación por el objeto es también patente e incluso opera probablemente en los dos sentidos, toda vez que ciertos comunicados o decisiones del liderazgo zapatista parecen inspirarse en la imagen del movimiento o en las expectativas formuladas tanto por marxistas como tourainistas. Se trata de la doble hermenéutica de Anthony Giddens, donde el discurso de los actores y científicos genera sentido de ambos lados. También es el objetivo de la intervención sociológica el elevar este dinamismo circular al extremo, hasta llegar a la amalgama de la palabra de los actores y sociólogos. Además, la reciprocidad es más fácil de obtener cuando existe proximidad: proximidad política e ideológica (los analistas del EZLN son a menudo antiguos o actuales camaradas de lucha) y proximidad social y cultural (el capital cultural del "niño bien" universitario Marcos se confunde con el de sus sabios interlocutores, simpatizantes zapatistas europeos o norteamericanos). "Demasiada distancia y demasiada proximidad impiden la visión", decía Pascal.

Las perspectivas holistas e historicistas a las que reenvían los teóricos marxistas y tourainianos, y los bastante diferentes usados por las sociologías anglosajonas de los movimientos sociales, se prestan aún a otro cuestionamiento que sobrepasa de lejos los límites de este artículo. El de la homología estructural necesaria o supuesta entre espacio temporal, forma de movilización social y cuadro teórico, incluso paradigmático de referencia. ¿Acaso cabe afirmar que a cada nuevo periodo, le acompaña una nueva acción colectiva y una nueva manera de dar cuenta sobre ella? Cada uno a su modo, los enfoques marxistas y

tourainianos se construyen sobre la relación determinante entre los dos primeros términos y pretenden encarnar el tercero. En la medida en que ellos mismos definen contenidos y límites de los periodos estudiados, era de prever. No obstante, la aparente implicación no es propia de todas las sociologías de los movimientos sociales.

POR UN ENFOQUE MULTIDIMENSIONAL

Desde hace ya varios años, en el campo de la sociología de la acción colectiva, hay una tendencia a la búsqueda de síntesis, perspectivas combinatorias y tentativas de integrar los aportes significativos realizados tanto por las principales teorías de los últimos cincuenta años como por las dos grandes tradiciones continentales —europea y americana— que las han visto nacer. Hasta ese momento, la herencia, apenas caricaturizada, tendía hacia un dualismo: de un lado, una sociología europea centrada sobre todo en las causas, los factores macrosociales y estructurales y poco movilizada hacia la verificación empírica de sus teorías; del otro, una sociología americana más concernida por el nivel microsocial y los mecanismos concretos de movilizaciones, comprobables empíricamente. Los *ensayistas* europeos revelan el *porqué* (dicho en una o dos palabras) de los movimientos sociales; los *entomólogos* americanos destejen el *cómo* de las movilizaciones.

Hoy en día, si creemos a los tenores de la disciplina, sobre todo anglosajones, los esfuerzos de convergencia dominan el panorama. Las perspectivas macroestructura-

les se abren a los procesos relacionales, organizacionales e individuales de las micromovilizaciones y se apoyan en datos empíricos; los racionalistas integran las transformaciones macrosociales en el análisis, pero también los aspectos simbólicos, ideológicos y culturales de los movimientos sociales. El concepto de estructura de oportunidades políticas (Eisinger recuperado por Tarrow), así como el de contexto de micromovilización social (McAdam, McCarthy y Zald) ofrecen puentes conceptuales entre el holismo y el individualismo, la estructura y la acción (Giugni, 1996), gracias a los cuales los procesos micro, meso y macrosociales pueden ser articulados (Van Campenhoudt, 2001). La atención prestada a partir de ahora a la dimensión constructivista de los movimientos, notablemente en sus aspectos cognitivos y discursivos (Show, Gamson), pero también en la definición de identidades sociales (Pizzorno, Boltanski, Corcuff), participa de este trabajo de conceptualización integral de la acción colectiva.

No obstante, a menos que se demuestre lo contrario, los enfoques dominantes en los estudios de la revuelta de Chiapas no se han beneficiado todavía de estos esfuerzos. La inclinación mexicana por la perspectiva histórica y el ensayismo europeo, el desinterés relativo de la sociología estadounidense por las tierras del sur, la fuerte politización del debate, la proximidad entre la intención zapatista y la de las dos escuelas sociológicas de origen europeo bien arraigadas en América Latina juegan probablemente un papel clave en esta cuestión. Sin embargo, la comprensión del movimiento de Chiapas sería mejor y más completa si se hiciera un examen más concienzu-

do de sus lógicas de acción, acorde con guías de lectura construidas para la ocasión que tuvieran en cuenta los logros anteriormente destacados. ¿Despojadas de la carga de sus aspectos normativos incompatibles, no serían ventajosamente reciclables las aportaciones de los enfoques dominantes, en un proceso que se querría complementario? Y es que, a la identificación marxista de los factores macrosociales que explican la emergencia de la rebelión y a la comprensión tourainiana de la elección operada por un movimiento en ruptura y del sentido del que éste es potencialmente portador, podrían así venir a añadirse análisis más precisos de un abanico de dimensiones importantes poco estudiadas hasta la fecha.

Las posibilidades de elección son vastas, pero es sin duda evidente donde las carencias resultan más significativas, llegando a hablar por sí mismas. Nos referimos tanto al estudio de la dinámica interna del movimiento, como al de las relaciones externas de la rebelión en el momento posterior a la revuelta. ¿Cómo se realiza hoy en día el trabajo de unificación, de identificación y de reagrupamiento en el seno del movimiento? ¿En base a qué modelos se opera la inclusión y la exclusión, el trabajo social, político y simbólico de (re)definición, de legitimación, de homogeneización relativa? ¿Cómo se produce el paso de clase probable a clase movilizada dentro del activismo intermitente del movimiento? ¿Cómo se mantiene la forma social zapatista? ¿Con base en qué equivalencias entre individuos, a qué experiencias colectivas u oposiciones a otras se reproduce el interés común? ¿Hay una pluralidad o una unicidad de identidades narrativas en el seno de la rebelión? ¿Cómo opera el liderazgo

zapatista en el interior del movimiento? ¿Cómo se gestionan de manera práctica y simbólica las relaciones con los indígenas no zapatistas u opuestos al movimiento, con el Estado, los medios de comunicación, la sociedad civil? ¿Cuál es el impacto de cada uno de éstos sobre la dinámica, la resonancia del zapatismo?

Falta, pues, por trazar con la ayuda de dispositivos de investigación pragmáticos, un enfoque multidimensional del movimiento rebelde, más atento al zapatismo real y a sus múltiples facetas. Un enfoque que, a la manera constructivista, aprehenda las realidades sociales como construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos (Corcuff, 2002). Deconstrucción del que se presenta como dado, intemporal y homogéneo e interrogación de los procesos de construcción del mundo social en sus diferentes dimensiones. De este modo, la idea no consiste en sustituir sin más las lecturas macroestructuralistas, para centrarse exclusivamente en el instante presente y la interacción, olvidando que la verdad de un momento dado no se encuentra jamás enteramente en aquel momento tal y como se presta a la observación. El paso sugerido viene más bien a superar las oposiciones entre la entrada de estructuras sociales aglutinadoras y el análisis de las interacciones cara a cara de los actores, a articular lo macro y lo micro, estructuras sociales y vivencias de individuos movilizados, teorías estructuralistas y constructivistas...

"¿Dónde se sitúa, se dirá, el alcance político de tal proceder? Cargando con el papel modesto que consiste en autopsiar escrupulosamente los asuntos y en analizar la dinámica de los conflictos, ¿no renuncia el sociólo

go de manera definitiva a cualquier intervención en el debate?" (Barthe y Lemieux, 2002, traducción mía). La posición de retirada preconizada en relación al objeto no debe ser interpretada como un rechazo a comprometerse. La imparcialidad metodológica (tratar simétricamente a la pluralidad de actores estudiados sin imputar a priori más importancia o lugar a cierto argumento o recurso) no equivale en nada a un principio de neutralidad política. Al contrario, la actitud apunta a incrementar la agudeza visual respecto a las diferentes dimensiones del movimiento analizado y, en consecuencia, a clarificar las condiciones internas y externas a la rebelión, susceptibles de favorecer sus efectos emancipadores o, al contrario, de reproducir las asimetrías. Ciertamente, la neutralidad axiológica es una ilusión; pero la exigencia emancipadora del investigador y la responsabilidad de la sociología reposan de antemano en el respeto —aunque sea prosaico— de lo real.

Traducción del francés por Fernando Díaz Ruiz (ULB)

NOTA

[1] Si bien la mayoría de los analistas marxistas tiende a tratar el rechazo de la conquista del Estado y con éste el poder como un haber ideológico intrínseco al EZLN, algunos se atreven a realizar una lectura menos esencialista de una postura considerada entonces como circunstancial: *los zapatistas dicen no querer lo que, de todas formas, no pueden conseguir* (Bensaïd, 2003: 58, traducción mía).

Bibliografía

Bajoit, Guy (2003), *Le changement social*. París: Armand Colin.

Barthe, Yannick y Cyril Lemieux (2002), "Quelle critique après Bourdieu?" en *Mouvements*, núm. 24, pp. 33-38.

Baschet, Jérôme (2002), *L'étincelle zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*. París: Denoël.

Bensaïd, Daniel (2003), "La Révolution sans prendre le pouvoir? A propos d'un récent livre de John Holloway" en *Contretemps*, núm. 6, febrero.

Boron, Atilio (2002), *Questions regarding the political theory of zapatismo*. Buenos Aires: Osal.

Brachet-Márquez, Viviane (1997), "Mexican Sociology: Contradictory Influences" en *Contemporary Sociology*, vol. 26, núm. 3, mayo, pp. 292-296.

Cadena Roa, Jorge, Pamela E. Oliver y Kelley D. Strawn (2003), "Emerging trends in the Study of Protest and Social Movements" en *Research in Political Sociology*, vol. 11, Jai Press, pp. 213-244.

Cecena, Ana Esther (1995-2004), *Chiapas*, núm.1-15. México: UNAM.

Corcuff, Philippe (2002), *Les nouvelles sociologies*. París: Nathan.

Diani, Mario (1992), "The concept of social movement" en *The Sociological Review*, vol. 40, núm. 1, pp. 1-25.

Duterme, Bernard (1998), *Indiens et zapatistes. Mythes et réalités d'une rébellion en sursis*. Bruselas: Luc Pire.

_____ (2004), "Diez años de orgullo sin rostro" en *Proceso*, edición especial, núm.13. México.

GIUGNI, Marco G. (1996), "L'étude de l'action collective entre deux traditions sociologiques" en *Swiss Political Science Review*, vol. 2, núm. 1, primavera, pp. 25-57.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (1995), "Causas de la rebelión en Chiapas" en *Perfil de La Jornada*, suplemento *La Jornada*, de 5 de septiembre.

_____ (2001), "Los zapatistas del siglo XXI" en *Revista del Observatorio Social de América Latina*, núm. 4, pp. 5-8.

HARDT, Michael y Antonio NEGRI (2000), *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

HARVEY, Neil (1994), *Rebellion in Chiapas*. San Diego: University of California.

HOLLOWAY, John (2002), *Change the World without taking Power*. Londres: Pluto Press.

HOUTART, François (2003), *La convergencia de movimientos sociales: un ensayo de análisis*. La Habana, inédito.

LAHIRE, Bernard (ed.) (2002), *A quoi sert la sociologie?* Paris: La Découverte.

LE BOT, Yvon y Bernard DUTERME (1999), "Le zapatisme, c'est cela ou ce n'est rien!" en *La Revue Nouvelle*, núm. 11, pp. 53-68.

LE BOT, Yvon (1997), *Le rêve zapatiste*. Paris: Seuil.

_____ (2000), "Chiapas: malaise dans la mondialisation" en *Les Temps Modernes*, núm. 607, enero-febrero, pp. 220-241.

_____ (2003), "Le zapatisme, première insurrection contre la mondialisation néolibérale" en Wieviorka

(ed.), *Un autre monde... Contestations, dérives et surprises de l'antimondialisation*. París: Balland, pp. 129-140.

Morris, Aldon y Suzanne Staggenborg (2004), "Leadership in Social Movements" en David Snow, Sarah Soule, Hanspeter Kriesi (eds.), *The Blackwell companion to social movements*. Malden: Oxford, Victoria, Blackwell, pp. 171-196.

Morton, Adam David (2002), "Globalisation, Resistance and the Zapatistas" en *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 31, núm. 1, pp. 27-54.

Munera Ruiz, Leopoldo (1997), *Relations de pouvoir et mouvement populaire en Colombie (1968-1988)*. Lovaina la Nueva: Academia-Bruylant.

Neveu, Erik (2000), *Sociologie des mouvements sociaux*. París: La Découverte.

Seoane, José (comp.) (2003), *Movimientos sociales y conflicto en América latina*. Buenos Aires: Clacso.

_____ (2004), "Les mouvements populaires en Amérique latine" en Laurent Delcourt, Bernard Duterme, François Polet (eds.), *Mondialisation des résistances-L'état des luttes 2004*. París: Syllepse-Cetri.

Snow, David, Sarah Soule, Hanspeter Kriesi (eds.) (2004), *The Blackwell companion to social movements*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.

Skocpol, Theda (1986), "A Structural Analysis of Social Revolutions" en Jack Goldstone (ed.), *Revolutions: Theoretical, Comparative, and Historical Studies*. San Diego, CA: Harcourt, Brace, Jovanovich.

Touraine, Alain (2004), "Rumbo a la política" en *Proceso*, edición especial, núm. 13, pp. 66-69.

Van Campenhoudt, Luc (2001), *Introduction à l'analyse des phénomènes sociaux*. París: Dunod.

Wieviorka, Michel (2000), "Sociologie postclassique ou déclin de la sociologie?" en *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. CVIII, pp. 5-35.

Wieviorka, Michel (ed.) (2003), *Un autre monde... Contestations, dérives et surprises de l'antimondialisation*. París: Balland.

Zibechi, Raúl (1999), *Movimientos sociales y emancipación*. Montevideo: Nordan-Comunidad.

Zermeño, Sergio (2001), "El zapatismo: presente y futuro" en *Memoria*, núm. 147, pp. 28-31.

La otredad política y sus interlocutores
Lectura y relectura de una relación (des)encantada

Anne Huffschmid
Universidad Libre de Berlín
Alemania

Punto de partida: otros modos

Los investigadores somos las primeras cajas de resonancia de los fenómenos sociales y culturales que escogemos y construimos como objeto de estudio. En una primera lectura-exploración del EZLN como "guerrilla discursiva", para un proyecto de investigación discursiva (1996-2002),[1] partí de mis propias lecturas del habla zapatista, entre "encantadas" y "escépticas" y, desde este ángulo, me propuse leer y analizar el zapatismo como configuración discursiva producto de un abanico de otras lecturas-resonancias, diversas, múltiples y significantes. En un primer paso, recapitularé brevemente algunos elementos

clave de lo que, con base en aquella exploración analítica, consideré como particular semiótica de la resistencia libertaria, incluyente y culturalmente innovadora, que hacía del *zapatismo* un campo de fuerza que trascendía incluso el movimiento tangible, social y armado, de los y las *zapatistas*. El breve recordatorio de lo que yo concebí (y sigo concibiendo) como trascendencia zapatista[2] y —un segundo paso— su interactividad constitutiva, me sirven para plantear en un tercer apartado la pregunta por qué el EZLN en la actualidad (a partir de 2003, para ser exactos) se ha alejado de algunos de los principales aciertos del zapatismo como imaginario "emergente" (Raiter y Muñoz, 1996).

De entrada, se creó una serie de *logotipos* eficaces de la rebelión, en el sentido de lanzar y establecer ciertas "marcas semióticas" reconocibles, entre ellos el "ya basta" inaugural, el signo del enmascaramiento y el autonombramiento como "zapatista". Los dos primeros de estos logotipos fundadores son significados desde la resonancia: tanto el "ya basta" como la máscara son signos en principio vacíos que adquieren su significado a partir de quienes lo leen y cargan de sentido. Sin embargo, como cualquier logo, se caracterizan por no tener *copyright* y ser fácilmente imitables; ello se vio claramente en el caso del lema principal de la campaña electoral de Vicente Fox del año 2000, el "ya", que se inspiró abiertamente en el "Ya basta" zapatista.[3]

La apuesta por el *poder de la palabra* llevó a los zapatistas a una insurgencia discursiva que rompió con una serie de convenciones políticas y llegó incluso a transgredir reglas gramaticales. Un ejemplo magistral fue la bien-

venida al Encuentro Intergaláctico, en 1996, en boca de la mayor Ana María. Aquí como siempre es esencial "leer en contexto": fue un verano de cierto optimismo, poco después de haberse firmado los acuerdos de San Andrés, cuando aún se suponía factible un desenlace pactado con el gobierno. En la inauguración, por un lado, el horizonte discursivo se amplía radicalmente, la Selva Lacandona, como ubicación geográfica relativamente precisa de las anteriores declaraciones, se trasladó a un pueblo denominado La Realidad, la interlocutora ya no es sólo la "sociedad civil" sino ni más ni menos que los "cinco continentes", y la visión de una "nueva política" a nivel nacional se sustituye por la de un "nuevo mundo". Al mismo tiempo, se establece algo así como un código indígena mediante una secuencia de denominaciones mayas que son sólo parcialmente traducidas, y que figuran como marca radical y desafiante, en términos semióticos, de alteridad cultural. Es en este texto donde se despliega una de las maniobras significativas y netamente discursivas del zapatismo: la frase "detrás de nosotros estamos ustedes", que evoca la creación de un nuevo sujeto con base a una transgresión sintáctica, la fusión del nosotros-hablante con el ustedes-interlocutor. Es una secuencia en cierto sentido dialéctica: primero se establece el nosotros hablante ("Queremos presentarnos: nosotros somos el Ejército Zapatista de Liberación Nacional") cuyos portadores nacen, en un segundo momento, de la negación de un nosotros anteriormente negado ("Nosotros no existíamos [...] éramos como piedras, como plantas en los caminos"). Tercero, se vuelve a romper esta autoafirmación al trascenderse la línea divisoria que separa

al nosotros (indígenas, mexicanos, clandestinos, pocos) del ustedes (mestizos, no-mexicanos, civiles, muchos) y dice: somos ustedes. No dice: somos iguales; sino que constituye, discursivamente, una *alianza entre los diferentes*, una nueva subjetividad como un lugar posible.

De ahí emana una *"identidad" estratégica, no esencialista* que juega y construye lo indígena y lo mexicano como identidades electivas. El sujeto revolucionario, el rebelde social en este caso, ya no se deduce ni de políticas identitarias ni de las teorías de la revolución, sino que emerge desde la insurgencia en contra de las identidades impuestas, del encajonamiento identitario. Es una apuesta al poder "desbordante" de la no-identidad, al no-ser-(sólo)-eso que los imaginarios dominantes tienen conceptualizados como "indígenas" o "mexicanos", se es más y otra cosa, según lo han formulado intelectuales simpatizantes como John Holloway (1996) o Pablo González Casanova (1996).

En este mismo sentido, han apostado también al *poder de la metaforización* como generadora de nuevos sentidos:[4] la máscara como *performance* paradójica en torno a la visibilización de la invisibilidad indígena, o el espejo como signo de una lógica interaccional y a la vez como desafío a trascender, ir y ver *atrás del espejo* para salir de una lógica meramente binaria.

Han sabido que lo discursivo no es sólo palabra, sino que incluye otros lenguajes, escénicos y corporales, y que todo es cuestión de *dramaturgia*, de miradas y presencias. Un ejemplo es la comparecencia de Esther en la tribuna del Congreso, en marzo de 2001, que rompe con una tradición de univocidad semiótica en el discurso (tam-

bién zapatista) que suele asignar al cuerpo de la mujer indígena una condición de signo-objeto, encarnando y mostrando miseria, fragilidad, explotación o tradiciones culturales. Esther, ante los ojos y las cámaras del mundo, no deja de ser signo pero a la vez se convierte en sujeto que hace estallar el doble silencio de mujer (e) indígena. Se construye como hablante autorizada, habla de lo suyo, la exclusión de las mujeres indígenas, a la vez lo trasciende en una sofisticada maniobra de apropiación del espacio (parlamentario, en este caso), resignificándolo como metáfora de coexistencia y diversidad. Esther es un cuerpo, pero también es una voz, es un rostro que se niega y que se sabe mirado. Que su aparición en la tribuna pudiera convertirse en tan poderosa presencia se debió sin duda a una calculada ausencia, la del subcomandante Marcos. Su no-aparecerse aquella tarde de marzo fue una de las magistrales maniobras escénicas del zapatismo en cuanto a la creación y subversión de expectativas: invertir lógicas, miradas y oídos, generar vacíos expectantes y llenarlos con lo inesperado.

Han reconocido, además, la fuerza productiva de la *paradoja*, retomando líneas cuasi-perdidas del pensamiento utópico de la izquierda (como la famosa consigna del Che, "seamos realistas, exijamos lo imposible"), pero sobre todo manejando conscientemente sus propias paradojas fundadoras: la clandestinidad pública o la visibilidad enmascarada, un movimiento armado y vertical convocando a una movilización civil y horizontal. Es una lógica del contra-sentido que recurre a todo tipo de repertorios, también literarios. Constata, no sin perplejidad, Manuel Vázquez Montalbán en una charla con el

subcomandante Marcos: "Usas a *Alicia en el país de las maravillas* como el Che usaba las experiencias guerilleras de Ho Chi Minh" (1999: 159).

Han roto con algunas de las creencias y convicciones básicas de un marxismo (exclusivamente) materialista y estatista. En el centro no está ya la propiedad de medios de producción, ni siquiera la pertenencia legal de la tierra, sino la reapropiación y disposición de los recursos (materiales, naturales, simbólicos-semióticos), en pos del fortalecimiento y reconocimiento de lo ya existente. En ello se basa una *ética de la dignidad* que nace de una relectura radicalizada del concepto de derechos humanos: no conformarse con "lo básico", la superviviencia, sino pensar que el pleno ejercicio de estos derechos implicaría una transformación profunda de los tejidos sociales y culturales, pero también jurídicos y políticos.

Comprenden el Estado no como un depósito de poderes acumulados que hay que conquistar, sino como relación de poder que sólo puede ser derrocada por medio de su negación y subversión. No se aspira al poder-sobre, sino al *poder-hacer*, por ejemplo las autonomías de facto, que hoy en día —a diferencia de antes de 2001— ya no buscan un reconomiento formalizado por las instancias del Estado.[5]

El EZLN no compartió el futurismo de ciertos discursos de la ortodoxia, en los que suele sacrificarse el presente en aras de un futuro mejor (en la fatal dialéctica del empeoramiento del hoy y del mañana, para que el pasado mañana sea mejor), sino que *el presente* es arraigo y a la vez horizonte en constante ampliación.

Resulta esencial *la actitud discursiva* del zapatismo, su renuncia al afán vanguardista, más cierta inclinación ha-

cia la ironización de lo propio y el no proclamarse instancia de única verdad, sino catalizador de verdades. Para ello, se recurrió a una serie de efectos y *recursos de distanciamiento*, entre ellos la propia figura del subcomandante Marcos. Éste, como voz y personaje, no encarnaba o representaba, sino que más bien escenificaba el lugar del "indígena" como metáfora de lo excluido, representante sólo en el sentido de *Darstellung* y no de *Vertretung*.[6] Y al parecer fue un personaje hasta cierto punto consciente de su propia artificialidad y de los peligros que conllevaba, las expectativas mesiánicas que despertó y alimentó. Muestra de ello es la aparición en escena de un extraño doble, el escarabajo Don Durito de la Lacandona, la versión ironizada del caballero-caudillo-revolucionario, cargado de lo patético, la sabiduría y la loca lucidez de un don Quijote en miniatura.[7]

En suma y en lo esencial: el zapatismo leído como pensamiento y estrategia que trasciende los imaginarios y órdenes binarios, abriendo *nuevas temporalidades y espacialidades políticas*, de modo parecido a lo que Michael Hardt y Toni Negri (2003) constataban como configuración de las nuevas resistencias que ya no enfrentaban al poder, sino que subvertían las coordenadas del Imperio transversal y diagonalmente.[8] Una especie de virus libertario en contra del pensamiento único, tanto de la mitología del mercado que supuestamente sustituiría a la historia como también de la ortodoxia revolucionaria.

Al mismo tiempo se detectó, desde el principio y a lo largo de sus años de existencia pública, una *vertiente ortodoxa* en una serie de subtextos que se quedaban flotando en o debajo de la superficie de lo dicho. Entre ellos está el

leitmotiv de la bandera nacional junto con la figura de la "liberación nacional" y otras narrativas del repertorio heroico-revolucionario; una noción arcaica y cuasirreligiosa del sacrificio, activada en el binomio de morir-(para)-vivir, o figuras del esencialismo étnico como la metáfora de la "sangre morena". La conjunción de estos recursos, diría, funcionaba como una especie de *ancla esencialista* del habla que el EZLN ponía a circular. Sin embargo, esta retórica excluyente y redentora, basada siempre en el afán por delimitar identidades (étnicas, nacionales o, más recientemente, políticas) durante mucho tiempo no dejaba de entrar en tensión con aquellos rasgos que acabamos de identificar como una narrativa no-esencialista y heterodoxa. Un ejemplo es el constante entretejimiento de un repertorio étnico (huellas o marcas de narrativas mayas y orales), una narrativa nacional-mexicana (la resemantización de Zapata, a quien se inserta en una narrativa alternativa, fusionándolo con Votán) y ciertas intersecciones globalizadas. Aun cuando no se acepta lo indígena como clasificador del habla, y yo tiendo a no hacerlo, es evidente que aquí se construye, discursivamente, un nosotros indígena con la particularidad de que éste se sitúa *dentro* de un nosotros más amplio, México, y *nunca fuera de él*. Siguiendo esta lógica, el nacionalismo zapatista —uno de sus rasgos más cuestionados por sus simpatizantes internacionales (Huffschmid, 2004)— sugiere dos tipos de lecturas, contradictorias entre sí pero de algún modo coexistentes: desde una perspectiva tradicional, la nación figura como espacio identitario amenazado por "fuerzas oscuras" (neoliberales, extranjeros, etcétera); desde un ángulo alternativo, se percibe como patriotismo que se traduce en deseo

y exigencia de pertenencia e inclusión: "Nunca más un México sin nosotros", famoso lema que acompañó la fundación del Congreso Nacional Indígena, en 1996.

Finalmente, leí a los zapatistas como un movimiento de *alta interactividad* que se nutre de resonancias y las necesita como otras agrupaciones, electorales por ejemplo, necesitan sus bases o votantes. Entonces concebí el zapatismo como producto de un complejo juego interaccional entre el EZLN y sus respectivos receptores, sean éstos simpatizantes, críticos, escépticos o incluso francamente adversarios.

SABERSE ESCUCHADOS: LA RESONANCIA COMO FACTOR CONSTITUYENTE

Alguna vez, hace ya más que diez años, Marcos lo decía así en una conversación con el poeta argentino Juan Gelman: "Vamos tocando puertas, encontramos una abierta, nos metemos, tocamos otras y así; en el lenguaje estamos tocando puertas y donde vemos que se abren, por ahí seguimos".[9] Son puertas del habla entonces, no de grupos o partidos políticos. A estos efectos significantes de lo dicho me refiero en primera instancia cuando constato la interactividad constitutiva del zapatismo, su depender existencialmente de sí, en función de por quiénes y sobre todo de cómo se lo recibe en distintas escenas de interlocución.

Esta recepción se puede situar y leer en tres niveles de resonancia verbal: en la prensa escrita, en los enunciados de movimientos y actores sociales, y entre los intelectua-

les. A continuación se presentan un par de conclusiones en torno a esta última escena, la "intelectual", estudiada sobre todo durante los primeros tres años de existencia pública del EZLN. Como resultado de mis lecturas, llegué a agrupar estas resonancias un tanto esquemáticamente en cuatro grupos: dos, en el lado de los llamados "prozapatistas" (incondicionales y escépticos); dos, en el lado de los "antizapatistas" (adversarios y enemigos), todas ellas inscritas en una amplia gama de patrones argumentales, variando siempre según el horizonte discursivo de cada quien.[10] Aunque a continuación se consignen algunas autorías,[11] para un breve esbozo de la "resonancia intelectual" en realidad importan más las respectivas secuencias argumentales y posturas discursivas que los nombres.[12]

Para quienes yo llamé en su momento *defensores incondicionales*, el EZLN representaba o encarnaba una variedad de causas legítimas: la memoria cultural en pro de la reconciliación e integración del país (Carlos Fuentes), un movimiento humanista en favor de un "mundo mejor" (Danielle Mitterrand), los valores republicanos y una nueva *est/ética* de la resistencia (Régis Debray) o los pioneros de un movimiento antineoliberal, estrenando a "los indios" como sujeto histórico de una nueva modernidad (Manuel Vázquez Montalbán).

Los llamados *simpatizantes escépticos* argumentaban, en primer lugar, las razones de su simpatía y los méritos de la insurgencia zapatista: la cuestión indígena y el haber puesto el racismo en la agenda del país (Carlos Monsiváis), la cuestión social y el haber activado la herencia revolucionaria (Adolfo Gilly), el valor de la diversidad y su énfasis, al menos retórico, en cuestiones de género

(Marcela Lagarde) o el haber vinculado la lucha por la democracia con una lucha identitaria moderna (Yvon Le Bot). Sin embargo, esta simpatía se encuentra atravesada por críticas y advertencias de índole diversa: entre ellas, la constatación de cierta inclinación hacia un discurso martirológico y una "mística de la muerte digna" (Monsiváis), o de las contradicciones entre una lógica militar y otra civil, el peligro del autoritarismo, el culto al personaje, el vaciamiento de una retórica feminista o la indefinición programática.

En el otro lado de la cancha, distinguí a los *adversarios benevolentes*, intelectuales como Octavio Paz o Enrique Krauze que rechazaban el zapatismo por lo que consideraban sus rasgos constitutivos —el culto a la violencia, un "indigenismo" manipulador, una concepción teológica de la política—. Sin embargo, estos intelectuales concedían ciertos méritos a la insurgencia zapatista, en primer lugar su contribución a la democratización del país y a la renovación de los imaginarios y lenguajes políticos, así como haber despertado la conciencia nacional en torno de la miseria indígena.

Por último, era relativamente fácil identificar a los *enemigos declarados* del EZLN, entre ellos Héctor Aguilar Camín o el escritor Mario Vargas Llosa. Ellos compartían los argumentos principales de los *adversarios*, pero ya sin ningún matiz o contrapeso: caracterizaron el EZLN como anacrónico, absurdo, irracional, manipulador y dotado de todos los vicios de un movimiento ultraizquierdista, que apostaba al espectáculo o, según el grado de amenaza que pronosticaba cada autor, incluso a la desestabilización del país.

Asimismo, entre los simpatizantes resultaba interesante diferenciar entre una resonancia mexicana y otra más "globalizada", ambas con afán de desmitificar las narrativas dominantes. La *mexicana* apuntaba contra el mito de la modernización primer mundista, integrándose a distintos repertorios legitimadores como la historia nacional (Revolución, Zapata), el "México profundo" (resistencia indígena) y las luchas ciudadanas contra el régimen priista. La *global* interpretaba al EZLN en primer lugar como prueba viviente de que la historia no había llegado a su fin y de que, por tanto, el neoliberalismo no había llegado para quedarse, pero también de que era necesario y posible romper con algunos esquematismos de los tradicionales movimientos de liberación.

Considerando la creciente desconexión entre el EZLN y sus interlocutores (que se verá en el próximo apartado), quisiera adelantar aquí la idea de que, ante el continuo y marcado desinterés en la escena nacional (mediática, política, intelectual), justamente esa resonancia global[13] en ciertos sectores de "intelectuales comprometidos" se ha mantenido en pie o incluso ha aumentado. El ejemplo más reciente fue el simposio internacional "Planeta Tierra", celebrado en diciembre de 2007 en Chiapas, en memoria del fallecido antropólogo francés Andrés Aubry. El encuentro convocó a algunos de los más renombrados intelectuales "antisistémicos",[14] entre ellos Naomi Klein e Immanuel Wallerstein, como también al novelista y poeta John Berger, todos ellos por primera vez en tierra chiapaneca o incluso mexicana.[15] Prevalecieron en las manifestaciones públicas de los invitados dos actitudes: una, como en un reportaje que Klein publicó en *The Nation*,[16]

de agradecimiento a los zapatistas por su "modelo" de "seguir resistiendo"; y la otra, de advertencia sobre la "alerta roja zapatista", por el cerco militar y las amenazas paramilitares en la zona. Se celebra a los anfitriones como monumento de su propia existencia, ya no como interlocutores para el debate, público y político, como lo hubo a lo largo de los años en las conversaciones publicadas entre Marcos e Yvon Le Bot, Juan Gelman, Carlos Monsiváis, Manuel Vázquez Montalbán o Julio Scherer. En este contexto, me parece significativo que el narrador John Berger, autor de uno de los más bellos y elegantes relatos[17] dedicados al zapatismo, en su visita se limitó a dibujar y no a conversar: semanas después, se publica un retrato del subcomandante trazado en carbón, junto con un relato de su encuentro de miradas, del cual surgen preguntas indispensables como aquella por "el lugar de dónde proviene su voz [...] desde dónde habla al mundo".[18] Pero el autor no lo pregunta, o decide no hacer pública la pregunta, y se limita a la fina y callada observación. El zapatismo, así parece, es mirado y admirado cada vez a mayor distancia, y ya no interrogado desde la complicidad o la cercanía crítica.

En el otro lado, el de los llamados antizapatistas, resulta extremadamente revelador cuánto se parecían en su configuración discursiva los patrones de rechazo del zapatismo, tanto por el lado conservador como de la izquierda ortodoxa. Ya dijimos que desde la derecha, de índole autoritaria o liberal, se argumentaba principalmente respecto a los peligros desestabilizadores y la supuesta continuidad de una tradición de violencia revolucionaria. En cambio, desde una postura de ultraizquierda, se solía acusar al EZLN de ser un movimiento pequeñoburgués,

Pero, independientemente de los abismos que separan a ambas posturas, tanto revolucionarios ortodoxos, reformistas o conservadores positivistas *coincidían* en acusar al EZLN de romanticismo (de la violencia y/o de lo "indígena"), de apostar a la teatralidad, la manipulación, la cursilería, la irracionalidad y de promover una versión "moralizante" y "utópica" de la política.

Podemos concluir que el carácter altamente interactivo del EZLN funciona también mediante la negación y la resonancia de rechazo. No es cierto que el zapatismo haya sido una mera pantalla de proyección que les ofrecía a todos todo. Diría, más bien, que fue precisamente su apuesta poco "definible" en términos de política binaria e identitaria la que desafiaba e incomodaba en extremo el imaginario de la *Realpolitik*, sea en su vertiente oficialista, reformista o revolucionaria, es decir, de todos aquellos que sostienen una versión instrumental de la política, definiéndola exclusivamente por cuotas de poder o de sangre.

Finalmente, resultaron de gran interés los casos de interlocución directa y pública, como fueron, por ejemplo, los intercambios epistolares entre Marcos y autores como Monsiváis, Fuentes, John Berger o Eric Jauffret.[19] Se los puede leer como una compleja oscilación entre acercamiento y distanciamiento, que parte por lo regular, desde una maniobra de seducción discursiva del subcomandante, quien citaba algún fragmento de la obra del interlocutor y así empezaba a construir una suerte de terreno compartido.

Cabe detenerse en un intercambio que merece especial atención: es la correspondencia con el historiador

Adolfo Gilly, iniciada no por el subcomandante sino por el mismo Gilly, con un saludo-envío "entre colegas" (un escrito del historiador italiano Carlo Ginzburg) a la selva, del que Marcos acusó recibo mediante una carta que a su vez obtuvo una réplica de Gilly en abril de 1995.[20] La carta de Marcos, al parecer no redactada para su posterior publicación, se distingue por varias razones: exhibe un evidente antiintelectualismo no mostrado con ningún otro interlocutor, revela un asombroso malentendido teórico-metodológico de la historiografía cualitativa que le acababa de plantear Gilly y recurre, en un afán de contraataque teórico, a la defensa paradigmática del "materialismo histórico". Además, se intuye una falta de respeto hacia su interlocutor, el "tal Guilly", como no se había dado con casi ningún otro destinatario simpatizante. Quisiera sugerir que esto se debe, aunque suene paradójico, justamente a una relación más horizontal y cercana, que incluso parece convertirse en una suerte de competencia. Y es que, a diferencia de muchos otros interlocutores, Gilly se mete en el propio terreno del subcomandante, como muestra la dedicatoria que acompañó la copia del escrito de Ginzburg enviada a la selva: "Va esta teorización sobre el pensamiento del viejo Antonio (y de Heriberto) (y el tuyo, a veces...)". Con ello el remitente se apropia de una de las figuras claves del repertorio zapatista, el viejo Antonio, distinguiéndolo de su creador, e incluso defendiéndolo en contra de posibles deformaciones dogmáticas.[21]

Silencios y mutaciones

Constatar un silencio, o una ausencia, es siempre relativo: ¿silenciosos con relación a qué oídos, ausentes ante qué mirada? Me refiero, en primer lugar, a esta enorme caja de resonancia que es la escena política-mediática del país, donde el zapatismo se ha quedado al margen de (casi) toda atención, como borrado del mapa de actores y hablantes; un primer indicio es el hecho de que su palabra hoy en día ya no circula ni siquiera en las páginas impresas del periódico *La Jornada*.[22] A pesar de ello, el EZLN por supuesto sigue sosteniendo su presencia discursiva y política, aunque sea para y ante un público bastante más reducido. Muestra de ello no fue solamente el ya mencionado simposio internacional "Planeta Tierra" sino también su decimotercer aniversario festejado los primeros días de enero de 2007, cuando se encontraron cuatro mil indígenas, base del EZLN, con no menos de dos mil visitantes venidos de, al menos, 47 países, según cálculos de *La Jornada*.[23] "Todavía existimos, aquí estamos", saludó el comandante David a los presentes. Y no solamente en términos cuantitativos, también se reactivó la acostumbrada inversión de roles y expectativas: después de que Marcos leyera una ponencia en tzotzil, fue la comandante Hortensia quien presentó su versión en castellano.

Sin embargo, es innegable que algo parece haberse quebrado profundamente en la relación del zapatismo con lo que genéricamente solemos denominar como "opinión pública", concebida como conjunto de resonancias mediáticas, políticas, culturales y sociales. Para situar este

quiebre en el tiempo, cabe recordar tres momentos precisos de ruptura, tanto de códigos como de bases de comunicación, que anteceden el actual "desencantamiento": la ofensiva militar de febrero de 1995; el veto de Zedillo a los acuerdos de San Andrés, hacia finales de 1996; y, finalmente, lo que resultó el quiebre decisivo: la mutilación de la "ley indígena" por parte de los parlamentarios de *todos* los partidos políticos en abril de 2001, con lo que se cerró definitivamente un capítulo de apertura e interlocución con el EZLN.[24] Lo que siguió fue la retirada y reorganización a escala local y regional, instalándose en 2003 las autonomías de facto, las llamadas Juntas de Buen Gobierno, con lo que se aceleró la metamorfosis del EZLN de ser un *campo de fuerza* político-cultural hacia una *estructura* política mucho más orgánica.

La Otra Campaña fue anunciada ya desde 2005 como una nueva salida al aire a escala nacional y arrancó desde los primeros días de 2006. A primera vista, retomó buena parte de lo que acabamos de identificar como repertorio zapatista: la invención de una nueva subjetividad rebelde (la *Otra*), compuesta por los históricamente débiles (indígenas, jóvenes, mujeres), la apuesta por la "otredad", el credo de la horizontalidad y la autoconcepción como "peatona de la historia". Sin embargo, considerando las prácticas reales (discursivas y no-discursivas) desarrolladas a lo largo de la campaña, salen a la vista algunas transformaciones decisivas. En primer lugar, un afán ahora explícito por definir y delimitar el terreno: "ha llegado la hora de las definiciones que quedaron pendientes", se afirma en una de las declaraciones claves del zapatismo después de las elecciones presidenciales de 2006.[25] Se de-

claran terminadas las indefiniciones y ambivalencias, de aquí en adelante el EZLN, por medio de la Otra Campaña, sitúa su actuación "desde abajo y por la izquierda" y en contra del "capitalismo", vocablos por supuesto nada inusuales en un frente opositor, pero que hasta ese entonces no habían figurado como marcas identitarias en el habla zapatista. En esta refundación como frente de "izquierda anticapitalista" se observa un traslado generalizado en las referencias programáticas: desde la crítica radical al autoritarismo y los mecanismos de exclusión cultural hacia el rechazo, ahora prioritario, de un régimen económico. Aparte del capitalismo a secas, que ya no lleva la etiqueta de "neoliberalismo", se identifica como segundo enemigo principal a la "clase política" ya sin ninguna diferenciación entre actores, lo que incluye un feroz distanciamiento del ex candidato perredista Andrés Manuel López Obrador, considerado y nombrado "traidor" de la izquierda verdadera. Con ello el EZLN obligó, tal vez por primera vez en su existencia pública, a simpatizantes y votantes a decidir entre una opción y otra, declaradas incompatibles entre sí.

En general, el mundo vuelve a adquirir una estructura binaria: derecha *versus* izquierda, abajo *versus* arriba, ricos *versus* pobres, nosotros *versus* los otros, enemigos, cretinos, traidores. Los convocados son exclusivamente aquellos "que son como nosotros"; en cambio el "ustedes", como tercera dimensión de otredad e interlocución, al parecer ya quedó descartado de la escena. Además, se percibe una metaforización de lo profundo ("los de abajo") y lo subterráneo (el "sótano de la sociedad"), que aunque no es nueva en el discurso zapatista ahora se maneja de manera distinta: ya no se trata, en primer lugar, de

sacar a la luz y visibilizar a los invisibilizados, sino de encontrarse y reconocerse en esta misma invisibilidad. Finalmente, se reintroduce de lleno el vanguardismo político: para cambiar al país y al mundo, anuncia Marcos a finales de diciembre de 2007, no sirven "las plazas llenas o muchedumbres indignadas" sino que se requiere "la conciencia organizada de grupos y colectivos que se conocen o reconocen mutuamente abajo y a la izquierda".[26]

Quisiera plantear la hipótesis de que esta mutación de un discurso incluyente hacia uno excluyente es el producto, al menos en parte e independientemente de probables reacomodos internos, del mismo carácter interactivo del EZLN. Es decir, que fue a causa del corte (mutuo, diría) de la interlocución con sectores de importantes capitales culturales y simbólicos, que hubo un acercamiento a otros grupos, de izquierda sectaria y ortodoxa, antes prácticamente descartados como aliados e interlocutores porque se les veía con "desconfianza, distancia y escepticismo", según el propio Marcos. Todo indica que lo que ahora se busca son adherentes, ya no interlocutores potencialmente críticos. Ello tiene repercusiones drásticas en la relación con el universo de los intelectuales. En un texto titulado "¿Otra teoría?", publicado en marzo de 2006, Marcos no solamente arremete contra los "intelectuales de arriba" sino contra quienes considera aún peores, los "intelectuales de en medio", los que se vendieron a sí mismos y a la vez "venden la ilustrada resignación a domicilio". El ataque parece referirse claramente a aquellos pensadores, académicos o literatos cercanos a los ideales encarnados por el EZLN que se habían atrevido a disentir o expresar alguna crítica, en público o en priva-

do. En cambio, el subcomandante reclama desde la Otra Campaña la necesidad de crear "la(o)s otra(o)s intelectuales" que ya desde su extraña adjetivación se intuyen como nueva especie de intelectuales orgánicos.[27]

Cabe recordar, como botón de muestra de estas nuevas alianzas *de facto*, una marcha convocada por la Otra Campaña en el centro de la Ciudad de México, el mismo día de la elección presidencial, 2 de julio de 2006. Ante la presencia de una considerable cantidad de cámaras y corresponsales que buscaban para su cobertura del día histórico la foto del subcomandante, Marcos se puso a desfilar por las calles del centro histórico cual imagen fija y sin contexto —no hubo más presencia de la comandancia o tropa zapatista visible— pero con su acostumbrada iconografía (el uniforme y las botas enlodadas). Lo hizo en silencio, sin emitir palabra. Al llegar ante un improvisado templete en el Zócalo, Marcos le pasó el micrófono de uno a uno a los y las representantes de la Otra, quienes presentaban ponencias interminables, repetitivas, abundantes en vocabulario combativo y en alusiones al "sistema" y al "imperialismo". Daba la impresión de que el zapatismo quedaba reducido a una mera cita de otros tiempos, hundido en un extraño autismo, con un Marcos deslucido y descontextualizado, sin presencias ni cajas de resonancia amplia (indígena, zapatista, sociedad-civil) que dieran sentido a su presencia. Y en silencio, a final de cuentas. Los que abrieron la boca, semióticamente hablando, fueron otros: una delegación de la juventud comunista, por ejemplo, con sus banderas donde se veían la hoz y el martillo y una manta que rezaba "Otro mundo es posible, pero solo en el socialis-

mo". O un grupito de jóvenes que llevaban cuatro estandartes de gran tamaño con la figura de rostros de sobra conocidos: Marx, Engels, Lenin y no faltaba tampoco el último, el camarada Stalin. Al registrar y subrayar este deplorable detalle no quiero insinuar que el EZLN haya dado un giro hacia el estalinismo. Pero está permitiendo que estos grupos se valgan del capital político del zapatismo y ocupen los vacíos que está dejando.

Cierre, dispersión y ecos lejanos

Decíamos que el silencio-retiro no era ni absoluto ni tampoco casual, sino producto de distintas dinámicas. Entre ellas, en primer lugar, el quiebre estructural que se verifica en los terrenos de la política institucionalizada, particularmente respecto de la izquierda parlamentaria. Tuvo sin duda un efecto traumático y cortante el hecho de que los senadores perredistas hayan votado, en abril de 2001, aquella propuesta de ley mutilada, dado que los zapatistas habían depositado toda su confianza en el espacio parlamentario como facilitador del reconocimiento de los derechos indígenas. A partir de esta votación *consensuada* de los representantes parlamentarios, al menos en el Senado,[28] se explica mejor la posterior no-disposición a seguir haciendo diferencias entre actores partidarios de PRI, PAN o del PRD. Otro factor, no menos decisivo, es la transformación profunda del paisaje discursivo después de la alternancia de 2000, cuando la "democracia" dejaba de ser el mantra más poderoso contra el régimen priista, incluso en el discurso zapatista. No hubo después otro

lema capaz de sustituir el poder convocante e integrador de este mantra multifacético.

Constatar que el EZLN ya no figura en los medios de comunicación masiva ni en los debates llevados por "los intelectuales" y que tampoco se encuentra vinculado con las grandes movilizaciones sociales de la coyuntura mexicana —las enormes protestas en contra del probable fraude electoral en las últimas elecciones presidenciales o la rebelión ciudadana de Oaxaca a partir de 2006— no implica que haya desaparecido del todo de la escena pública, discursiva y política. Hay otras cajas de resonancia, algunas (incluso geográficamente) lejanas de lo que son las configuraciones étnicas y/o nacionales propias del movimiento, que valdría la pena explorar con detenimiento.

Un ejemplo de lo que John Holloway (2006) llama "zapatismo urbano", como sinónimo de estas resonancias lejanas, son los nuevos protagonismos sociales en la Argentina, emergidos en pleno derrumbe económico a partir de diciembre de 2001 y que después de su primer auge han vuelto hoy, en la mal llamada "normalización", a la casi invisibilidad: los excluidos de siempre, piqueteros y cartoneros, al igual que los y las protagonistas de las asambleas de barrio, los clubes de trueque o las fábricas recuperadas. Aun con sus incontables diferencias, hay paralelismos entre ambos momentos de quiebre: enero de 1994 en Chiapas y diciembre de 2001 en Argentina. Fueron insurgencias hasta cierto punto "inesperadas", que vinieron a interrumpir un proceso de supuesto (o declarado) despegue económico y fueron inauguradas con un mantra de negación de lo realmente existente: "Ya basta" y "Que se vayan todos". En ambos

casos, la interrupción llegó a romper no sólo con el fetichismo del mercado y el autoritarismo del Estado, sino también con los moldes de las ortodoxias izquierdistas, en busca de subjetividades y espacialidades políticas nuevas donde hacer territorio y ejercer autonomía. En estas nuevas prácticas de la Argentina, y sobre todo en las correspondientes teorizaciones al respecto, la referencia al zapatismo es casi ineludible.[29] No en balde el científico social uruguayo Raúl Zibechi (2004) sostiene que "los piqueteros son como los indígenas de la época industrial". A lo que se refiere, es de suponer, no es la insostenible comparación entre dos grupos tan radicalmente distintos, sino al común denominador de la exclusión y la "disfuncionalidad" en el sentido del "ya no contar", ni para bien ni para mal, quedar fuera de la lógicas productivas y las memorias culturales.

Quisiera, para concluir, volver a la distinción inicial, que puede parecer artificial pero que creo útil para el tema que nos concierne en este libro: entre el destino y la actuación orgánica de los *zapatistas* en tanto agrupación político-militar con sus aliados y adherentes, y el *zapatismo* concebido como laboratorio de "otredad política", de prácticas y pensamiento. Éste último, quiero pensar y pienso, ya tiene vida propia y aún no ha llegado al final de su historia.

NOTAS

[1] Se trata de un proyecto de investigación adscrito al Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre

de Berlín, en cooperación con el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas); fue procesado primero como tesis de doctorado en la Universidad de Dortmund y luego convertido en libro (Huffschmid, 2004a); véase para la metodología Huffschmid (2007).

[2] Véase el artículo de Huffschmid (en prensa).

[3] Veáse para más detalles el artículo de Huffschmid (2004b).

[4] En el sentido de Lakoff y Johnson (1980).

[5] Véase para esta conceptualización del poder, por ejemplo, el trabajo de John Holloway (1996, 2006) y el artículo de Óscar García Agustín en este libro.

[6] Son las dos versiones de "representación" en alemán, puestas en circulación por los escritos de Carlos Marx, en el sentido de representación política (*Vertretung*) y representación artística (*Darstellung*).

[7] Véase, para una lectura detallada de Durito y otros recursos "literarizantes", el libro de Vanden Berghe (2005).

[8] Es interesante subrayar que al menos en la primera parte de su trabajo sobre el *Imperio* (Hardt y Negri, 2003), el zapatismo aún no figura expresamente como una de estas "nuevas resistencias".

[9] La conversación se publicó en *La Jornada*, 21-23 de abril de 1996.

[10] En forma sintética presentada en Huffschmid (2004a: 149-152). Aquí no se consideran las modificaciones, siempre reveladoras, en el tiempo.

[11] Baste para este esbozo la mención de los nombres, sin mencionar ningún texto en particular, ya que se refiere casi siempre a un conjunto de escritos que indican una determinada "postura" y no un sólo texto específico.

[12] Mi corpus de "intelectuales" consistió en 157 textos de un total de 52 autores, 34 de ellos mexicanos y 18 provenientes de otros países. De México, entraron series de la au-

toría de intelectuales considerados "representativos" (de determinadas posturas discursivas) como Octavio Paz, Carlos Monsiváis, Carlos Fuentes, Enrique Krauze, Antonio García de León, Adolfo Gilly, Jorge G. Castañeda, Héctor Aguilar Camín. Asimismo, se incluyeron contribuciones de intelectuales como Roger Bartra, Gustavo Esteva, Rafael Segovia y Lorenzo Meyer. Fuera de México, se recopilaron las voces de John Berger, Noam Chomsky, Régis Debray, José Saramago, Manuel Vázquez Montalbán, Mario Vargas Llosa, entre otros. En total, 12 de los autores fueron mujeres, entre ellas Marta Lamas, Lourdes Arizpe y Rossana Rossanda.

[13] Para un análisis de las redes transnacionales surgidas alrededor del zapatismo, principalmente a nivel de activistas sociales de Europa, véase el trabajo de Rovira Sancho (2007).

[14] Es interesante, además, notar el cambio en el perfil de los invitados famosos; en la primera ronda de las visitas-estrellas, de hace diez y más años, se destacaban figuras de la izquierda catalogadas como reformistas: Régis Debray, Danielle Mitterrand o Alain Touraine.

[15] También del lado mexicano participaron algunas, aunque no muchas, figuras destacadas como Pablo González Casanova, Enrique Dussel, Gustavo Esteva y Sylvia Marcos.

[16] Una versión traducida se publicó en *La Jornada*, 24 de diciembre de 2007.

[17] Me refiero al ensayo "Como vivir con piedras", publicado en *Le Monde Diplomatique* de noviembre de 1997.

[18] *La Jornada*, 10 de febrero de 2008.

[19] Véase el análisis de esta comunicación epistolar en Huffschmid (2004a: 251-263).

[20] Las dos cartas, más el mencionado escrito de Ginzburg, están publicadas conjuntamente en Gilly *et al.* (1995).

[21] No hay aquí el espacio para abordar la elegante y extensa réplica de Gilly, en la que la eventual ironía ("uno de los problemas de andar amontanado es que uno se desconecta de

ciertas cosas") nunca se convierte en sarcasmo, la paciencia nunca en arrogancia hacia su interlocutor.

[22] Durante más de una década el periódico había publicado, en su versión impresa, cualquier comunicación zapatista que le llegara a la sala de redacción; hoy en día, la gran mayoría de los comunicados y escritos son publicados solamente en la versión electrónica del periódico. Al mismo tiempo, la agrupación rebelde empezó a abrir sus propios canales de circulación, por ejemplo la revista *Rebeldía* o la posibilidad de un *chat* con el subcomandante (http://submarcos.org).

[23] *La Jornada*, 2 de enero de 2007. Siete meses después siguió el segundo Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, en Chiapas, y en octubre del mismo año el Encuentro de Públicos Indígenas de América en el norteño estado de Sonora. En ambas reuniones se fortalecieron lazos con poderosas organizaciones campesinas del continente, como Vía Campesina y los Sin Tierra de Brasil.

[24] Hubo otros momentos de ruptura como la reaparición discursiva de Marcos a finales de 2002, cuando después de un largo silencio lanzó una nueva ofensiva comunicativa ubicada en el lejano terreno vasco, con un feroz ataque contra el juez español Baltasar Garzón (*La Jornada*, 25 de noviembre de 2002) —cuestionado en la política interior de España, pero reconocido por su compromiso en la persecución jurídica internacional de represores sudamericanos—, lo que le valió una lluvia de resonancias extrañadas de intelectuales simpatizantes del juez como José Saramago o Carlos Monsiváis.

[25] La revista *Rebeldía* en su número 46 contiene la serie "Los zapatistas y la otra: los peatones de la historia"; la cita viene en la página 47.

[26] *La Jornada*, 14 de diciembre de 2007.

[27] *La Jornada*, 25 de marzo de 2006.

[28] Poco importó que después los diputados del PRD votaran en contra de la ley, ya que el "daño" estaba hecho. Otro

indicio de la poca o nula importancia que el perredismo parece concederle al zapatismo como posible interlocutor, fue el nombramiento de Gustavo Iruegas, ex representante gubernamental en la mesa del diálogo con el EZLN, como secretario de relaciones internacionales en el "gabinete legítimo" de López Obrador.

[29] Véase, por ejemplo, el tomo del Colectivo Situaciones (2005), un grupo de jóvenes filósofos argentinos e "investigadores militantes" de los nuevos protagonismos sociales en Argentina después de 2001.

Bibliografía

Colectivo Situaciones (2005), *Bienvenidos a la selva. Diálogos a partir de la Sexta Declaración del EZLN*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Gilly, Adolfo, subcomandante Marcos y Carlo Ginzburg (1995), *Discusión sobre la historia*. México: Taurus.

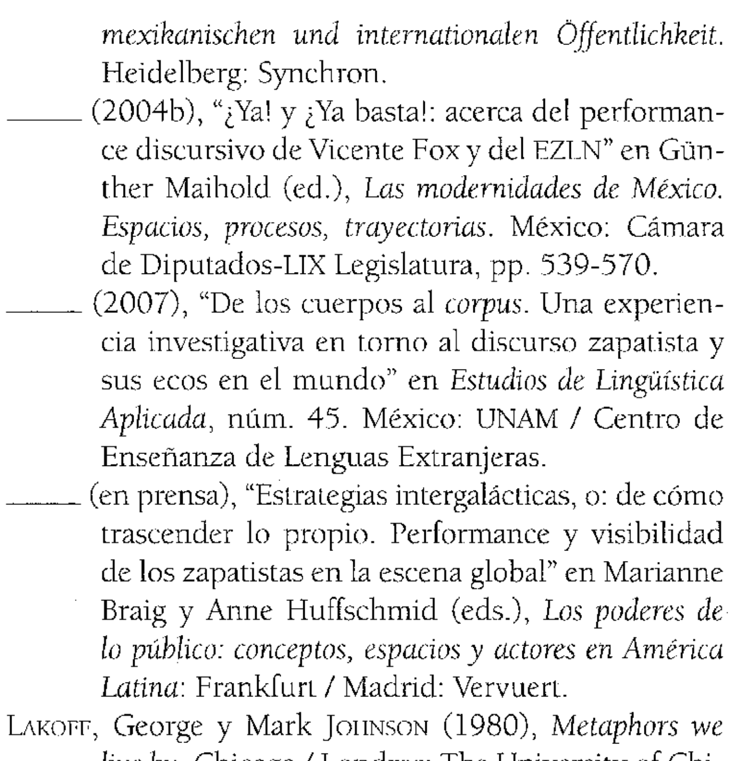
González Casanova, Pablo (1997), "La teoría de la selva. Contra el neoliberalismo y por la humanidad (proyecto de intertexto)" en *La Jornada* (suplemento), 6 de marzo.

Hardt, Michael y Antonio Negri (2003), *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt a. M.: Campus.

Holloway, John (1996), "La resonancia del zapatismo" en *Chiapas*, núm. 3, pp. 7-40.

——— (2006), *Die zwei Zeiten der Revolution. Würde, Macht und die Politik der Zapatistas*. Viena: Verlag Turia + Kant.

Huffschmid, Anne (2004a), *Diskursguerilla: Wortergreifung und Widersinn. Die Zapatistas im Spiegel der*



mexikanischen und internationalen Öffentlichkeit. Heidelberg: Synchron.

_____ (2004b), "¡Ya! y ¡Ya basta!: acerca del performance discursivo de Vicente Fox y del EZLN" en Günther Maihold (ed.), *Las modernidades de México. Espacios, procesos, trayectorias*. México: Cámara de Diputados-LIX Legislatura, pp. 539-570.

_____ (2007), "De los cuerpos al *corpus*. Una experiencia investigativa en torno al discurso zapatista y sus ecos en el mundo" en *Estudios de Lingüística Aplicada*, núm. 45. México: UNAM / Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras.

_____ (en prensa), "Estrategias intergalácticas, o: de cómo trascender lo propio. Performance y visibilidad de los zapatistas en la escena global" en Marianne Braig y Anne Huffschmid (eds.), *Los poderes de lo público: conceptos, espacios y actores en América Latina*: Frankfurt / Madrid: Vervuert.

Lakoff, George y Mark Johnson (1980), *Metaphors we live by*. Chicago / Londres: The University of Chicago Press.

Le Bot, Yvon (1997), *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. Barcelona: Plaza & Janés.

Raiter, Guillermo Alejandro e Inés Muñoz (1996), "El discurso zapatista, ¿un discurso posmoderno?" en *Discurso*, núm. 20, pp. 39-59.

Rovira Sancho, Guiomar (2007), *La red transnacional de solidaridad con la rebelión indígena de Chiapas y el ciclo de protestas contra la globalización*, tesis de doctorado. México: UAM-Xochimilco.

VANDEN BERGHE, Kristine (2005), *Narrativa de la rebelión zapatista. Los relatos del subcomandante Marcos*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert.

VÁZQUEZ MONTALBÁN, Manuel (1999), *Marcos: el señor de los espejos*. Madrid: Aguilar.

ZIBECHI, Raúl (2004), "Qué hay en común entre piqueteros y zapatistas" en *Rebeldía*, pp. 54-61.

Zapatismo y neozapatismo
Entre la modernidad y la literatura

Juan Pellicer
Universidad de Oslo
Noruega

Es aún muy temprano para poder apreciar cabalmente el papel determinante que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) ha desempeñado en la historia contemporánea de México y en el desarrollo del sistema político mexicano desde el primero de enero de 1994. Es acaso también todavía prematuro intentar ubicar dentro de la historia de las letras hispánicas, los textos literarios del subcomandante Marcos cuyo discurso ha sido el principal medio de expresión del EZLN. Sin embargo, a partir del tema de este volumen —la asociación del EZLN con los intelectuales y con la literatura—, intentaré examinar, en primer lugar, el peculiar carácter del EZLN frente a la modernidad, a la luz de lo que Guillermo Bonfil entendía como el "México profundo" y como heredero del zapatismo original; en segundo lugar, comentaré el

contenido de su discurso literario, particularmente el del subcomandante Marcos, también en relación con la modernidad. En tercer lugar, para terminar, voy a referirme a la sugerente evolución de las lecturas del zapatismo y del neozapatismo que hizo el destacado intelectual Octavio Paz.

México: entre modernidad y profundidad

En otra ocasión, al ocuparme del problema estructural con el que se ha enfrentado el establecimiento del Estado de derecho en México (Pellicer, 1999b: 42-52 y Bonfil Batalla, 1990: 106), apunté que la historia constitucional de México ha conducido en todos los casos a la construcción jurídica de un Estado ficticio. Entre la práctica de conquistadores y encomenderos, tan arraigada hasta nuestros días, en el sentido de que la ley se acata pero no se cumple, y el dominio del poder colonial y neocolonial, la tarea de construir una cultura nacional ha consistido en imponer arbitrariamente un modelo ajeno, distante, que por sí mismo elimine la diversidad cultural y logre la unidad a partir de la supresión de lo existente. Cierto, lo que se ha propuesto como una cultura nacional en los diversos momentos de la historia mexicana puede entenderse como una aspiración permanente por dejar de ser lo que somos. *Un dejar de ser para ser otro.*

Prácticamente todo el siglo XIX y también el XX, desde la independencia hasta el presente, pasando por la Reforma, el Porfiriato, la Revolución y el presidencialismo de partido oficial, están presididos por el afán de mo-

dernizar al país, principalmente a imagen y semejanza de modelos extranjeros, por ejemplo, el más próximo y el más moderno: Estados Unidos. Así se llegó a copiar, al pie de la letra constitucional, su organización política republicana, democrática y federal con todo y su división y balance de poderes; pero la copia fue fidedigna sólo en el papel y no en la práctica. Efectivamente, el Estado de derecho iba a postergarse indefinidamente. Por obra y gracia del Porfiriato, llegaron a abrirse, de par en par, las puertas de la nación, esas sí de hecho, a la modernidad encarnada en los avances tecnológicos y las cuantiosas inversiones extranjeras indispensables para asegurar el progreso económico. Había que modernizar al país a cualquier precio —aunque fuera enajenándolo.

Más tarde, los gobiernos revolucionarios iban a modernizar el sistema político apartándolo del espíritu y de la letra constitucional que prescriben, por ejemplo, la tripartita división del poder, el federalismo y el sufragio efectivo, pero ajustándolo a un eficaz pragmatismo. Se desarrolló un sistema presidencialista de partido oficial que funcionó eficazmente —de hecho pero no de derecho— durante más de setenta años; garantizó la estabilidad y el orden, acogió en el seno del partido y del gobierno a muchos de sus críticos cooptándolos: una especie de "colaboracionismo"; acaso ningún otro sistema político —ni el franquista ni el soviético— fue tan perdurable como el mexicano en el siglo XX.

Y así también, una revolución nacionalista, originalmente reivindicadora de los derechos sociales —laborales y agrarios—, reivindicadora de los recursos naturales enajenados por el Porfiriato, y promotora del Estado de

bienestar, todo lo cual incorporó en la propia constitución convirtiéndola en la más moderna de entonces, con el paso de los años y los vientos nuevos de la modernidad representada por el neoliberalismo, acabaría desvirtuada por gobiernos supuestamente revolucionarios que volvían a confirmar que el constitucional no es más que un texto de ficción.

El problema ha sido básicamente estructural; la descolonización de México —es decir, su supuesto acceso al mundo moderno— fue incompleta: se obtuvo la independencia frente a España pero no se eliminó la estructura colonial interna. A partir de entonces, una minoría de mexicanos, criollos y mestizos, tomaron el lugar de las autoridades peninsulares y se comportaron a su imagen y semejanza: fueron primero los hacendados latifundistas, los caciques, los gobernantes, las altas jerarquías eclesiásticas y militares, y con el paso del tiempo, en aras de la modernización, se fueron convirtiendo en los actuales empresarios, banqueros, industriales, líderes obreros, etcétera, pero unos y otros siguieron ejerciendo el poder como las autoridades coloniales. Así se fue perfilando nítidamente el colonialismo interno: de espaldas a nuestra propia realidad y con la mirada puesta en los valores económicos, políticos y culturales de Europa y Estados Unidos.

> Los diversos proyectos nacionales conforme a los cuales se ha pretendido organizar a la sociedad mexicana en los distintos periodos de su historia independiente, han sido en todos los casos proyectos encuadrados exclusivamente

> en el marco de la civilización occidental, en los que la realidad del México profundo no tiene cabida y es contemplada únicamente como símbolo de atraso y obstáculo a vencer. (Bonfil, 1990: 11)

Según Bonfil, "el México profundo está formado por una gran diversidad de pueblos, comunidades y sectores sociales que constituyen la mayoría de la población del país [...] grupos portadores de maneras de entender el mundo y organizar la vida que tienen su origen en la civilización mesoamericana" (Bonfil, 1990: 21). Ese México *profundo* sigue vivo en las culturas indígenas, regionales y populares, y sus proyectos de organización han sobrevivido al proyecto de destruirlos inaugurado por los conquistadores y heredado por la minoría en el poder desde entonces; dicho proyecto ha mantenido durante quinientos años como única alternativa la exigencia de que los indígenas renuncien a sus culturas —sólo aceptables en los museos— para incorporarse o asimilarse a la única cultura supuestamente nacional: la impuesta por Europa. Hasta las cristianas empresas evangelizadoras de la época colonial y las modernas campañas alfabetizadoras han servido a esa exigencia. Bonfil agrega que:

> el único proyecto que en algún momento tuvo la posibilidad de convertirse en proyecto nacional alternativo [...] fue el que postuló el movimiento encabezado por Emiliano Zapata. La defensa de los pueblos, su orientación agraria, su no renuncia a las formas reales de vida forjadas a través de los siglos, le otorgan al movimiento zapatista un

> lugar especial, diferente, dentro de las corrientes que conformaron la Revolución mexicana. (Bonfil, 1990: 105)

Pero, como también apunta Bonfil, "más que a Porfirio Díaz, la revolución derrotó a Emiliano Zapata". Habría, además, que precisar que tanto el Porfiriato como la propia revolución pueden verse como etapas contiguas en la secuencia del proceso de modernización de México, especialmente por lo que se refiere al sistema político y al régimen económico; por el contrario, el zapatismo exigía una vuelta a nuestras viejas tradiciones, principalmente indígenas, frente a una modernidad representada, durante la dictadura de Díaz, por los principales aspectos materialistas del positivismo: el progreso científico y tecnológico, la revolución industrial, la expansión internacional del capitalismo y el supuestamente riguroso orden administrativo. Y, ya durante la propia revolución, el zapatismo tuvo que enfrentarse a una modernidad corregida y renovada por el aliento democrático burgués de Madero y por el constitucionalismo social de Carranza. Mientras que Díaz había ejercido el poder dictatorialmente durante casi treinta y cinco años, los primeros gobiernos revolucionarios iban a modernizar su ejercicio y a encaminarlo rumbo al autoritario presidencialismo de partido oficial. Zapata, en cambio, no tuvo ambiciones políticas; no buscó el poder, exigió la devolución incondicional e inmediata de las tierras que les habían sido arrebatadas a sus legítimos propietarios para que las siguieran trabajando de acuerdo con sus viejas tradiciones colectivas y bajo los principios de una economía de sub-

sistencia, es decir, la opuesta a la economía de mercado característica de la modernidad del final del siglo XIX.

EL EZLN: ENTRE PROFUNDIDAD, MODERNIDAD, POSMODERNIDAD Y LITERATURA

Cien años después, ya en el crepúsculo del siglo XX, la modernidad resurge en México otra vez bajo la inspiración del materialismo del progreso científico y tecnológico, con la gastada bandera de la economía de mercado remendada ahora por el neoliberalismo y enarbolada por el avasallador poder globalizador de los medios de comunicación. Es la hora de la posmodernidad, también en Iberoamérica, en la que se pueden percibir sus rasgos principales: la quiebra de los ideales que monolíticamente habían regulado el proceso civilizador de la modernidad occidental predominante, la multiplicidad de los significados, la desintegración del poder, el abandono de las certezas absolutas, el predominio de la duda, el reconocimiento de las culturas plurales, la diferencia, la labilidad y la inestabilidad expuestas por el deconstruccionismo, la conciliación e intercambiabilidad de tradición y cambio, la convivencia de la cultura oral con el internet, del folklore con la industria, del mito con la ideología, del ritual con el simulacro, etcétera (véase Richards, 2002: 229).

Es esta, también, la hora cuando la reflexión poscolonial examina la yuxtaposición de las perspectivas que han servido para identificar y definir a las naciones que, desde el siglo XIX, comenzaron a liberarse de su condi

ción colonial. La hora, en efecto, de la reflexión crítica, tanto del colonizado como del colonizador, sobre la dinámica de la invención de lo colonizado o colonizable por parte del colonizador o según él. En dicha invención está implícito el poder del lenguaje para construir y dominar el mundo colonizado. En este sentido, la tensión de la experiencia poscolonial está presente en América desde el siglo XVI, es decir, desde que la propia América aparece como factor crucial en la imaginación de Europa que es también el tenso instante cuando se reconoce, y también cuando se pone en tela de juicio, el dominio hegemónico de la *verdad universal*, es decir, la de Europa (Ashcroft, 1999: 17-19). Se trata efectivamente de un diálogo entre el colonizador y el colonizado que el colonialismo interno multiplica hoy entre máscaras y espejos.

En México, el clima de la posmodernidad registra aguda expresión el primero de enero de 1994 cuando entró en vigor el Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá. Este hecho ubicó plenamente a México dentro del régimen de economía de mercado a la sombra del proceso globalizador actual. Ese mismo día también, los más marginados de México, los pueblos indígenas de Chiapas, reunidos en el EZLN, se levantaron en armas contra lo que llamaron el mal gobierno y la injusticia de quinientos años, es decir, contra la modernidad. El México profundo se perfiló entonces nítidamente y acabó ensombreciendo la superficie del otro México, el que una vez más volvía a subordinarse imitando la modernidad ajena.

Sí, casi cien años después de que Emiliano Zapata se levantara en armas por primera vez, en 1897, otro levan-

tamiento, distinto por varios motivos, pero semejante en cuanto a la esencia de sus propósitos reivindicatorios y antimodernos, surgió en la Selva Lacandona de Chiapas. Esta otra rebelión también puede inscribirse, dentro del marco de la crítica poscolonial a la modernidad, en su contexto del colonialismo interno y como una expresión del México profundo. Una rebelión articulada por el discurso de un hombre de letras y de acción, algo más que un mero intelectual: el subcomandante Marcos.

Al estudiar el discurso de Marcos —básicamente epistolar—, hace ya más de diez años (Pellicer, 1996: 200-208), observé que es también plurigenérico en el sentido de que sus cartas y comunicados incluyen a su vez otros géneros literarios, unos serios y otros ligeros o cómicos: poesía, cuento, ensayo, alegoría, parodia, sátira, y uno nuevo inventado por el propio Marcos: el de la posdata. En dichos textos frecuentemente reaparecen otros intertextualmente: desde poemas de Cervantes y de Shakespeare, leyendas y mitos indígenas, hasta poemas de Antonio Machado, Pedro Salinas, León Felipe, Miguel Hernández y otros. El discurso de Marcos está construido como los grandes retablos que proyectan el discurso religioso, particularmente el barroco de nuestra época colonial. Tradición española que se estableció en América mediante la intervención y participación de los artífices indígenas. Si en la arquitectura, el retablo unifica una serie de expresiones diversas —pinturas, relieves, esculturas, alegorías, narraciones, imágenes, etcétera— que se muestran en una disposición simétrica de nichos, y es estático, el retablo literario de Marcos, en cambio, es dinámico, está en movimiento, se va configurando con el

paso de los días, de las noches y de las lunas, y muestra una confluencia de diversas corrientes o vertientes que es a lo que equivalen los géneros. En este retablo de Marcos se trenza la gravedad del ensayo político e histórico, la del relato mitológico o la de la denuncia de la muerte de las inocentes víctimas del terror institucionalizado, con la gracia de las parodias, la de los cuentos infantiles y la de los relatos galantes de un eterno enamorado.[1] La ironía que implica esta simultaneidad de la gravedad y la gracia, funciona como el propio drama de la estructura del retablo, como el común denominador de todo el contexto literario que Marcos ha ido creando; mediante el uso de la ironía, los textos, en este caso los de Marcos, se vuelven invulnerables. Habría que estudiar cómo el muy sabio empleo de esa rica figura retórica[2] ha servido para inmunizar la palabra y la acción del EZLN contra la ironía de sus críticos.

Entre los numerosos nichos del gran retablo sobresalen aquellos donde se aloja la viva presencia del Quijote. Se trata de las parodias en las que un escarabajo —Don Durito de la Lacandona— conversa con su escudero: el propio subcomandante Marcos. A lo largo del irónico discurso de Don Durito se desarrolla una crítica, con el correspondiente espíritu quijotesco, al moderno neoliberalismo en general y al que orienta al gobierno mexicano en particular. Lo que aquí me interesa subrayar es algo insólito: el nuevo significado que el viejo texto de Cervantes cobra hoy en el mundo de la posmodernidad y de la crítica poscolonial en la retórica de Marcos. Adviértase que cuatro siglos después de su primera publicación y tan lejos, histórica, cultural y geográficamente, de la Mancha,

como lo está la Selva Lacandona, el texto de Cervantes sirve hoy como eficiente instrumento que contribuye a revelar la injusta situación que viven las comunidades indígenas de Chiapas (Pellicer, 2006: 694-695). ¿Habrá algo mejor para lo que puedan servir hoy las parodias o la lectura de esa novela?

Las demandas del nuevo zapatismo como el reconocimiento *de jure* y *de facto* de las peculiares modalidades de democracia directa y representativa de los pueblos indígenas, de elecciones y selección de autoridades, de agrupaciones políticas que no buscan el poder, de normatividad civil y penal, de propiedad de la tierra y de su función de subsistencia, autosuficiencia y comercialización, etcétera, son condiciones ineludibles para que pueda llegar a fortalecerse algún día el Estado de derecho en México (Pellicer, 1999b: 58-60). Por eso, según los zapatistas de ayer y los de hoy, hay que privilegiar, de hecho y de derecho, la tradición viva —el México profundo o, como lo llama Marcos, el México del sótano—[3] sobre la mera imitación que es a lo que equivale la "modernidad". Según Marcos, la "modernidad" está representada hoy por el neoliberalismo,

> esa doctrina que posibilita que la estupidez y el cinismo se hagan gobierno en diversas partes del globo terráqueo, (y que) no admite más inclusión que la de sujetarse desapareciendo. "Morid como grupo social, como cultura y, sobre todo, como resistencia. Entonces podréis ser parte de la modernidad". (EZLN, 1995: 354-355)

En otra parte, la sátira de Marcos explica cómo la modernidad, en México, ha convertido a los funcionarios públicos en "algo así como una especie de vendedores de piso", y al presidente de la república "en el gerente de ventas de una gigantesca empresa: México, S. A. de C. V." Y más adelante, dentro del mismo texto satírico, define la modernidad en la primera de las supuestas "Instrucciones para ser nombrado 'Hombre del año'":

> 1. Acomode, con cuidado, un funcionario tecnócrata, un opositor arrepentido, un empresario prestanombres, un charro sindical, un casateniente, un finquero, un alquimista computacional, un "brillante" intelectual, una televisión, una radio y un partido oficial. Ponga en un frasco aparte y rotule: "Modernidad". (EZLN, 1995: 53)

A mediados de 1992, Marcos redactó el texto titulado "Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía" con el fin, según informa su breve introducción, de "buscar que fuera despertando la conciencia de varios compañeros que por entonces se iban acercando a nuestra lucha" (EZLN, 1994: 49). De hecho, la muy irónica retórica del texto lo que busca es legitimar la rebelión, que ya entonces iba gestándose, contra la "modernidad" representada por la política neoliberal del gobierno. Es una crítica poscolonialista frente a los problemas estructurales heredados de la colonia, principalmente el carácter abastecedor y exportador de la economía, y la incoherencia del nuevo colonialismo interno.

La retórica de Marcos no sólo se apoya en sus propias figuras sino también, como sucede en este texto, en estadísticas muy concretas que se refieren al ingreso y al gasto públicos del estado mexicano y a su desequilibrada relación con Chiapas, a la destrucción ecológica que provocan los "colmillos de Pemex" (más modernidad) "clavados" en cinco municipios chiapanecos y en la Selva Lacandona, al comercio internacional (otra faceta de la modernidad) del café chiapaneco y a la no menos injusta comercialización del ganado; Marcos apunta también que "55% de la energía nacional de tipo hidroeléctrico proviene de este estado, y aquí se produce 20% de la energía eléctrica total de México. Sin embargo, sólo un tercio de viviendas chiapanecas tienen luz eléctrica". (EZLN, 1995: 52). El texto muestra que estos problemas estructurales incluyen otros dentro del campo de las comunicaciones, la educación, la industria, la salud, la nutrición, el turismo, etcétera.

Bajo el "Viento segundo", Marcos refiere las tres tradiciones centrales de las comunidades indígenas —todas ellas antimodernas— gracias a las cuales han podido sobrevivir y resistir con dignidad: "El trabajo colectivo, el pensamiento democrático y la sujeción al acuerdo de la mayoría" (EZLN, 1995: 62). La alegórica tormenta que nacerá del choque de estos dos vientos permitirá finalmente —la profecía— que lo que venga sea algo mejor que este mundo.

La lúcida elocuencia del discurso de Marcos ha tendido un puente entre el México profundo y el "occidentalizado". En la Reunión Plenaria del Foro Nacional Indígena que se celebró el 7 de enero de 1996 en San Cristóbal de

Las Casas, Marcos relató: "La historia del arcoiris" según se la había contado su entrañable amigo, el viejo Antonio; es una historia del principio del mundo, de cuando los primeros siete grandes dioses, los que nacieron el mundo, se bajaron "a platicar con los hombres y mujeres de maíz para hacer los acuerdos de los caminos que debían caminar los hombres y mujeres verdaderos". Acordaron entonces que, para hacer un mundo bueno, siete eran los trabajos "más primeros", siete como el número de los cielos y el de los colores; y mientras hablaban comenzó a llover y fue entonces cuando

> se empieza a pintar un puente de luz y nubes y colores y de la montaña venía el puente y al valle iba el puente y luego clarito se veía que el puente de colores, nubes y luz no iba a ninguna parte ni se venía de ningún lado sino que nomás se estaba ahí, encima de la lluvia y del mundo [...] y entonces se pusieron muy alegres los todos que se estaban pensándose y aprendiéndose y supieron que eso era lo bueno, ser puente para que vayan y vengan los mundos buenos, los nuevos que nos hacemos. Y rápido sacaron los musiqueros sus instrumentos y rápido se sacaron los pies los dioses primeros y los hombres y mujeres verdaderos y a bailar se pusieron... (EZLN, 1997: 95-98)

Fue entonces cuando Marcos vio que el arcoiris "estaba ahí nomás, punteando mundos, punteando sueños..."; esa parece ser la función de sus textos, la de puentear mundos y sueños.

Mientras tanto, la modernidad sigue incrustada en la problemática estructural que provoca una constante repetición histórica. Efectivamente, en México, el hoy de ayer parece que aún no termina; es la cotidiana repetición de la historia; son los mismos personajes con distintas máscaras, todos contemporáneos de todos, como en los murales de Orozco, Rivera o Siqueiros, donde el tiempo mexicano parece transformarse en espacio. "Son los mismos", declara el EZLN al concluir el siglo XX, refiriéndose a la modernidad representada por la eficiente cuasidictadura del PRI,

> son los mismos que se opusieron a Hidalgo y a Morelos, los que traicionaron a Vicente Guerrero, son los mismos que vendieron más de la mitad de nuestro suelo al extranjero invasor, son los mismos que formaron la dictadura de los científicos porfiristas, son los mismos que se opusieron a la expropiación petrolera, son los mismos que masacraron a los trabajadores ferrocarrileros en 1958 y a los estudiantes en 1968, son los mismos que hoy nos quitan todo, absolutamente todo. (EZLN, 1994: 33)

También Zapata y Marcos son el mismo. La crítica de ambos a la modernidad, cada una a su modo, la identifica con el progreso expansivo del capitalismo, ayer positivista y hoy neoliberal, ayer neocolonial y hoy globalizador. Es efectivamente, la de ambos, una crítica poscolonialista que se inscribe en la mejor tradición antimoderna, y es, por cierto, una crítica práctica ejemplar, al filo de la vida y de la muerte, con las armas y, como en el caso de Marcos, también con las letras.

Un intelectual entre la lucidez y el tiempo nublado

Elijo al tan contradictorio y controvertido Octavio Paz, entre los intelectuales mexicanos que manifestaron públicamente su opinión con motivo de la aparición del EZLN (Vanden Berghe, 2006: 135-140), porque a lo largo de la segunda parte del siglo XX, su voz llegó a cobrar una singular y una muy sobresaliente resonancia debida principalmente al valor de su obra poética, a la brillante lucidez de la crítica literaria y cultural que alojan sus textos de las décadas de los años cincuenta, sesenta y setenta, a su ejemplar protesta contra la masacre perpetrada por el gobierno mexicano el 2 de octubre de 1968, a su posterior asociación con la mayor empresa mexicana de radio y televisión, a la gloria del premio Nobel de literatura, y a la reconciliación y el valioso apoyo mutuo —tan poco ejemplares— que se brindaron él y el gobierno mexicano durante la nebulosa década final de su vida.

"El radicalismo de la Revolución mexicana [apunta Paz en *El laberinto de la soledad*], consiste en su originalidad, esto es, en volver a nuestra raíz, único fundamento de nuestras instituciones [...] El zapatismo fue una vuelta a la más antigua y permanente de nuestras tradiciones" (Paz, 1976: 130). Cierto, Emiliano Zapata se levantó en armas para exigir que de inmediato se devolvieran las tierras que, con la anuencia del gobierno de Porfirio Díaz, les habían arrebatado a las comunidades indígenas y para exigir también que se respetaran los usos y las costumbres tradicionales de los campesinos, particularmente en lo referente al régimen de la tierra. Paz señala entonces también que:

> el programa de Zapata consistía en la liquidación del feudalismo y en la institución de una legislación que se ajustara a la realidad mexicana. (Paz, 1976: 128)
>
> [...] el movimiento zapatista tiende a rectificar la Historia de México y el sentido mismo de la Nación, que ya no será el proyecto histórico del liberalismo [...] al hacer del *calpulli* el elemento básico de nuestra organización económica y social, el zapatismo no sólo rescataba la parte válida de la tradición colonial, sino que afirmaba que toda construcción política de veras fecunda debería partir de la porción más antigua, estable y duradera de nuestra nación: el pasado indígena. (Paz, 1976: 130)

El aún joven Paz reconoce la legitimidad del zapatismo por su carácter tradicional, conservador en el mejor sentido del término, pues reconoce también que en la raíz indígena, que no en la hispana y ni siquiera en el supuesto mestizaje, se encuentra lo más estable y duradero de México. Ubica así al zapatismo más allá de las políticas de los liberales que al fin y al cabo representaron formas "modernas" para ocultar la substancia de México. Adviértase que ese pasado indígena suele ser percibido en México como fundamental, particularmente por la corriente del indigenismo. Un pasado, timbre de orgullo nacional, que se aloja suntuosamente en espléndidos museos admirados diariamente por turistas mexicanos y extranjeros. El presente indígena es, en cambio, para muchos mexicanos, sobre todo sectores de la clase media y de la alta, algo vergonzante,

un obstáculo para el desarrollo y el progreso, y en el mejor de los casos, una herencia que debe desaparecer, sin dolor, para acceder a la plena unidad cultural de la nación.

Veinticinco años después de haberse publicado *El laberinto de la soledad* por primera vez, Claude Fell le preguntó a Paz: "¿ha encontrado México esa 'forma' que desde hace siglos busca y combate a la vez?", a lo que el poeta respondió: "México no ha encontrado esa 'forma'. En el zapatismo había probablemente el germen de la respuesta. Pero otra vez se han superpuesto formas externas a nuestra realidad y se han aplastado los gérmenes de salud que había en la revuelta zapatista" (Fell, 1996: 349).

Es significativo, a mi juicio, que el zapatismo planteó implícitamente la pluralidad cultural y étnica de la Nación. Al entrevistarse con Fell y comentar la historia de los diversos proyectos para modernizar a México, Paz reconoce, en uno de sus instantes más lúcidos, que "Zapata está más allá de la controversia entre los liberales y los conservadores, los marxistas y los neocapitalistas: Zapata está *antes* —y tal vez, si México no se extingue, estará *después*" (Fell, 1996: 336). Las palabras finales, ahora lo comprobamos, entrañaban una profecía.

Así, cual profetizados por Paz veinte años antes, reaparecieron Zapata y el zapatismo, pero esta vez en Chiapas: alternativa de los pobres y de los marginados, es decir, de las culturas subordinadas, es decir, del México profundo; el neozapatismo como reconocimiento de la pluralidad cultural de la Nación y como promotor del Estado de derecho. Al respecto, Marcos advierte:

> Nosotros, los habitantes primeros de estas tierras, los indígenas, fuimos quedando olvidados en un rincón y el resto empezó a hacerse grande y fuerte y nosotros sólo teníamos nuestra historia para defendernos y a ella nos agarramos para no morirnos... Porque morir no duele, lo que duele es el olvido. (EZLN, 1995: 284-285)

Pero los lectores envejecen y sus lecturas cambian con el paso del tiempo. Paz no fue una excepción. Profeta que reniega de su profecía, la lectura que hizo del surgimiento del nuevo zapatismo revela un cambio de perspectiva, el tránsito de la lucidez al tiempo nublado: si en 1950 y 1959, en *El laberinto de la soledad*, y en 1975, en la entrevista con Fell, Paz consideraba al zapatismo como la única *forma* original que había encontrado México básicamente porque entrañaba "un regreso al principio" (Fell, 1996: 335), en 1994 lo reprueba por la misma razón: "Su significado es claro: es un regreso al pasado" (Paz, 1994: E). Según el aún lúcido e independiente Paz de 1975, el del pasado era un encomiable orden tradicional, legítimo por su originalidad, mientras que según el nublado intelectual octogenario de 1994, asociado con la modernidad, es decir, con los promotores del neoliberalismo y de la economía de mercado, el pasado equivalía "al caos que vivieron y sufrieron nuestros padres y nuestros abuelos" (Paz, 1994: E). Evidentemente que las circunstancias históricas de México eran muy distintas en 1897, 1914 y en 1994, pero el zapatismo de una y otra época compartían el mismo espíritu y la misma autoridad moral en el sentido de que ambos exigían,

en el fondo, la misma reivindicación: reconocimiento y respeto a las tradiciones de las comunidades indígenas. También es cierto que las circunstancias históricas que enmarcaron la publicación de *El laberinto de la soledad* y las de la entrevista con Fell habían sido otras de las que primaban en 1994, pero básicamente el sistema político, económico y social del país era el mismo en 1950, 1959, 1975 y 1994. Además, Paz reprocha ahora a los rebeldes el uso del término *zapatista* no por las afinidades que pudieran o no tener con el zapatismo de principios del siglo sino *simplemente* porque "es un adjetivo que deja fuera a todos los que no son zapatistas" (Paz, 1996: 9), reproche tan absurdo como lo sería rechazar el término "liberal" o "conservador", "socialista" o "cristiano", que suelen usar los partidos políticos, sólo porque el empleo de uno dejaría fuera a los otros. Más aún, también critica a los nuevos zapatistas pues "la finalidad de ese Frente (el FZLN) también me deja perplejo: se trata de crear un organismo político que expresamente renuncie al objetivo central de la acción política, sea esta democrática o revolucionaria: la toma del poder" (Paz, 1996: 9).

Al contrario, veinte años antes, en la aludida entrevista con Fell, al hablar del primer zapatismo, Paz se había referido, aún con cierto aliento zapatista, precisamente a "las abstracciones crueles que son la Nación y el Estado" para puntualizar con inequívoca admiración que "si hubiera podido, Zapata habría quemado la silla presidencial" y concluir que el proyecto de Zapata fue distinto a todos los demás de la historia moderna de México en el sentido de que ni imitaba nada ni a nadie, de que era original y de que sería perdurable (Fell, 1996: 336). Es

cierto que fue precisamente la renuncia a la lucha por el poder uno de los rasgos más originales del zapatismo de ayer que retomó el de hoy. Y en cuanto a que la acción política sea democrática o —¡sí: "o"!— revolucionaria como afirma Paz en la cita de arriba, parece increíble que un pensador de su calibre, que se había distinguido por su lucidez en su juventud, pudiera llegar a plantear explícitamente la incompatibilidad entre democracia y revolución.

Lo que angustiaba al Paz de la época de *El laberinto de la soledad* —es decir, la imposición de formas ajenas sobre la identidad cultural de México— no ha llegado a desaparecer. Efectivamente, los grandes retos que el nuevo siglo presenta a México son graves porque se refieren a la estructura misma del sistema y, finalmente, a la tan buscada y asediada *Forma*, a la creación histórica original y auténtica. El primer gran reto será el de dejar de cifrar la estabilidad política en la inobservancia de los preceptos constitucionales, y de la ley en general, para cifrarla precisamente en su aplicación. El segundo gran reto, íntimamente ligado con el anterior, consistirá en desarraigar elementos estructurales tales como el paternalismo, el centralismo y el colonialismo interno. Y, finalmente, el tercer gran reto, también estrechamente relacionado con los dos anteriores, consistirá en asumir, de hecho y de derecho, el Estado-nación como la unidad de una cultura plural reivindicadora del México profundo. Sólo así México podrá ser protagonista soberano frente al proceso globalizador de nuestros días y encontrar y preservar, al fin y al cabo, su propia y original *Forma*.

Y ahora ¿qué?

El movimiento estudiantil de 1968 ya había expresado una profunda inconformidad popular contra la hipocresía, la doble moral y la corrupción de un sistema gastado y sin capacidad de negociación cuya credibilidad se había agotado. La retórica revolucionaria se había vuelto hueca porque no correspondía a la realidad: en el contexto que el discurso político había creado, a lo largo de las décadas de los años cuarenta, los cincuenta y los sesenta —las décadas del paradójico proceso de transformación de la revolución en institución—, la democracia y la justicia social —los valores emblemáticos del PRI— se habían vuelto significantes, más que vacíos de significado, significantes de lo contrario a lo que literalmente designaban, prácticamente figuras retóricas o mera demagogia. Pero si es cierto que el movimiento del 68 enderezó una gran protesta popular por las calles de México y que el gobierno reaccionó, por culpa de su debilidad, con una masacre diabólicamente planeada para no dejar huellas —hasta hoy, el crimen perfecto—, también es cierto que los estudiantes rebeldes no pudieron formular un nuevo proyecto de sistema político ni contar con un liderazgo que articulara y mantuviera encendida su crítica.

El triunfo de un partido de la oposición —el PAN— en las elecciones presidenciales del año 2000 pareció significar el principio del fin del sistema presidencialista de partido oficial y la transición hacia el definitivo establecimiento del Estado de derecho para el que resulta imprescindible el cabal reconocimiento jurídico de la pluralidad

cultural del México profundo. Pero los cambios iban a ser meramente cosméticos: el proyecto neoliberal se continuó al pie de la letra, el subordinado y despreciado México profundo siguió esperando su reivindicación de hecho y de derecho, y la torpeza y la mediocridad del gobierno parecen no tener límites. En las elecciones presidenciales de 2006, evidentes irregularidades en numerosas casillas electorales y sospechas de un nuevo —enésimo— fraude fueron confirmadas por el rechazo de la suprema instancia judicial a ordenar un recuento de los votos que era lo que legítimamente exigían los millones de protestantes que participaron en las mayores demostraciones que ha habido en México. Fue evidente otra vez la subordinación del poder judicial al ejecutivo que nuevamente logró imponer a su candidato como en los mejores tiempos del presidencialismo omnipotente.

En el clima político que prevalece hoy en México, la oposición aparece fracturada. Mientras que el PRI recoge la amarga cosecha de sus más de setenta años en el poder —básicamente la falta de credibilidad—, el PRD aparece dividido principalmente por ciertas actitudes de su ex candidato presidencial, Andrés Manuel López Obrador, contradictorias con frecuencia, a veces pueriles, que parecen estar deliberadamente diseñadas por sus propios enemigos, como blanco de fáciles burlas; por ejemplo, el candidato que no acepta el triunfo del rival, como sucedió a raíz de las elecciones de 2007, y frente a las cámaras de televisión se autodesigna presidente legítimo, se hace colocar ritualmente sobre el pecho la banda presidencial, rinde su protesta con rigurosa solemnidad, dirige un mensaje a la nación y designa a cada uno de los miem

bros de su gabinete que de inmediato toman posesión de sus cargos. El espectáculo resultó una parodia, que por ser involuntaria, la víctima no fue al que se parodió sino el mismo que hizo la parodia.

En estas circunstancias, el EZLN desempeña hoy, gracias a su autoridad moral, a su marginalidad central y a la luz de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (junio de 2005), el papel de crítico profundo de la vida nacional frente a la modernidad según quedó expuesta líneas arriba. Coincido con Kristine Vanden Berghe (2006: 149) cuando concluye que Marcos revitaliza la tradición "del intelectual latinoamericano que no está del lado del poder y que, mediante la letra, intenta elaborar políticas contrahegemónicas". La integridad moral del neozapatismo, su inequívoco rechazo a buscar el poder y a transigir a cambio de ventajas personales, y la invariable agudeza intelectual de su discurso, puenteando mundos, favorablemente lo distinguen hoy de las demás fuerzas políticas en México. A pesar de que su liderazgo no sea siempre infalible en la selva de la posmodernidad, de que frecuentemente sea mejor escuchado fuera de México, y del dudoso buen gusto de algún célebre intelectual, la firme congruencia de sus armas y sus letras, y su autoironía, más que las máscaras, aseguran su invulnerabilidad y su perdurabilidad.

Notas

[1] No incluyo la novela policiaca *Muertos incómodos (falta lo que falta)*, escrita al alimón con Paco Ignacio Taibo II y publicada

como libro en 2005, porque no está dentro del género episto lar al que aquí me refiero.

[2] Véase Brooks (1962: 729-732), Pellicer (1999a: 55-94), Richards (1926: 250-252) y Warren (1949: 85 y 103).

[3] "El México del sótano es: mazahua, amuzgo, tlapaneco, nahuatlaca, cora, huichol, yaqui, mayo, tarahumara, mixteco, zapoteco, maya, chontal, seri, triquis, kumiai, cucapá, paipai, cochimí, kiliwa, tequistlateco, pame, chichimeca, otomí, mazateco, matlatzinco, ocuilteco, popolaca, ixcateco, chochopoloca, cuicateco, chatino, chinanteco, huave, pápago, pima, tepehuano, guarijio, huasteco, chuj, jacalteco, mixe, zoque, totonaco, kikapú, purépecha, o'odham, tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, mam" (EZLN, 1995: 56).

Bibliografía

Ashcroft, Bill (1999), "Modernity's first born: Latin America and post-colonial transformation" en Alfonso de Toro y Fernando de Toro (eds.), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*. Madrid: Iberoamericana, pp. 13-29.

Bonfil Batalla, Guillermo (1990), *México profundo* [1987]. México: Grijalbo.

Brooks, Cleanth (1962), "Irony as a Principle of Structure" en M. D. Zabel (ed.), *Literary Opinion in America*, vol. II. Nueva York: Harper & Row, pp. 729-741.

EZLN (1994), *Documentos y comunicados*. México: ERA.

_____ (1995), *Documentos y comunicados 2*. México: ERA.

_____ (1997), *Documentos y comunicados 3*. México: ERA.

——— (2007), "Sexta declaración de la Selva Lacandona" en <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/especiales/2> (Consulta: 13 de marzo, 2007).

Fell, Claude (1996), "Vuelta a *El laberinto de la soledad*" [1975], en Octavio Paz, *El laberinto de la soledad / Posdata / Vuelta a El laberinto de la soledad*. México: FCE, pp. 319-350.

Paz, Octavio (1976), *El laberinto de la soledad* [1950, 1959]. México: FCE.

——— (1994), "Chiapas, ¿nudo ciego o tabla de salvación?" en *Vuelta*, núm. 207, suplemento extraordinario, febrero, pp. C-H.

——— (1996), "La vegetación de la Selva Lacandona" en *Vuelta*, núm. 231, febrero, pp. 8-12.

Pellicer, Juan (1996), "La gravedad y la gracia: el discurso del subcomandante Marcos" en *Revista Iberoamericana*, vol. LXII, núm. 174, enero-marzo, pp. 199-208.

——— (1999a), *El placer de la ironía. Leyendo a García Ponce*. México: UNAM.

——— (1999b), "México 2000: ¿reconstrucción o redecoración del sistema político?" en *Cuadernos Americanos*, vol. 3, núm. 75, mayo-junio, pp. 40-62.

——— (2006), "De la Mancha a la Lacandona. Provocación y generación de interminables lecturas" en *Revista Iberoamericana*, vol. LXXII, núms. 215-216, abril-septiembre, pp. 689-696.

Richards, Ivor Armstrong (1926), *Principles of Literary Criticism*. Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Richards, Nelly (2002), "Latin America and Postmodernity" en *Latin America Writes Back*. Nueva York: Routledge, pp. 225-233.

Vanden Berghe, Kristine (2006), "Los 'sin voz' y los intelectuales en México" en *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, núm. 42 (1), pp. 131-152.

Warren Penn, Robert (1949), *Critiques and Essays in Criticism 1920-1948*, Nueva York: The Ronald Press.

Miradas que se cruzan desde España
El entusiasmo de Manuel Vázquez Montalbán y la crítica de Ignacio Vidal-Folch

Kristine Vanden Berghe
Université de Liège
Bélgica / FUNDP Namur

La rebelión zapatista suscitó un interés especial en España no sólo porque le unen a México viejos vínculos políticos, económicos y culturales, también por otras razones. Algunas comunidades autónomas han sido particularmente interpeladas por la lucha zapatista en la medida en que ésta reclama una mayor autonomía para los pueblos indígenas dentro de un Estado centralista que origina que estos pueblos se sientan postergados. Y aunque no se pueden comparar las reclamaciones euskeras con las zapatistas, en las marchas vascas de mediados de los años noventa ondulaban en la primera fila lado a lado y fraternalmente, las banderas de Euskal Herrera, de las madres de la Plaza de Mayo, de los campesinos brasileños del Movi

mento *Sem Terra*, de los Tupamaros y del EZLN. Cuando se destruyó el mural zapatista de Taniperla, no se tardó en inaugurar su reproducción en el distrito barcelonés de Nou Barris, con lo cual los catalanes recordaban su simpatía hacia las demandas zapatistas, entre otras, las relativas al autogobierno indígena en Chiapas. Una cantidad considerable de libros que recogen los comunicados del EZLN así como otras publicaciones firmadas por el subcomandante Marcos han sido publicados por editoriales españolas[1] y diversos movimientos españoles simpatizaron con el EZLN por compartir con él una determinada visión de lo que debería ser la izquierda después de la caída del muro de Berlín.

Por otro lado, estas afinidades e intereses compartidos no significan que no haya habido desencuentros. Uno de los libros más críticos y virulentos contra el EZLN, y más específicamente contra el subcomandante Marcos, también se publicó en España. Uno de sus dos autores es Maite Rico, periodista de *El País*, periódico que publicó artículos de opinión a favor de Marcos (Galeano, Debray, Fuentes, Vázquez Montalbán) y contra éste (Rodríguez Braun, Elorza, Vargas Llosa, Pitarch). Luego de criticar al juez Baltasar Garzón y ridiculizar a los reyes de España (comunicado del 12 de octubre de 2002), Marcos invitó a ETA a que iniciara una tregua unilateral. Sin embargo, cuando se propuso intervenir en las negociaciones entre ésta y el gobierno español (comunicado del 7 de diciembre de 2002), ETA rechazó la oferta denigrando al EZLN. Dijo entonces que no quería "formar parte de ningún tipo de 'pantomima' u 'opereta' para ganar el favor de las portadas de los periódicos internacionales, las páginas 'web',

o ser un motivo para la próxima camiseta de moda en la Gran Vía madrileña" (en *El País*, 6 de enero de 2003).

En las alianzas que se forjaron y los desencuentros que se produjeron, fueron implicados algunos escritores españoles. A continuación me ocuparé del discurso de dos de ellos que dedicaron un libro al EZLN y cuyas posiciones son muy divergentes e incluso opuestas. El escritor catalán Ignacio Vidal-Folch publicó *Turistas del ideal* (2005)[2] que se inserta en un proyecto literario más amplio de satirización de la sociedad española contemporánea.[3] Más específicamente, *Turistas del ideal* es una sátira acerca de los intelectuales simpatizantes del EZLN, no sólo de los españoles porque el retrato colectivo también incluye a varios extranjeros. Después de presentar la novela de Vidal-Folch, me interesaré por ella en una segunda parte ante todo en la medida en que el autor critica a su paisano Manuel Vázquez Montalbán (fallecido en 2003) y, más específicamente, en la medida en que contesta al ensayo de éste titulado *Marcos: el señor de los espejos* (1999).[4] El ingrediente fundamental que invita a que la novela se lea en función del ensayo es que entre los personajes de Vidal-Folch se encuentra un trasunto de Vázquez Montalbán, uno de los españoles cuyos alegatos a favor del EZLN han tenido más repercusiones mediáticas. Terminaré por examinar algunos aspectos de la intertextualidad en el ensayo sobre Marcos publicado por Vázquez Montalbán para comprender mejor la lógica de su argumentación.

Turistas sin ideales

El protagonista de *Turistas del ideal* es colectivo y se compone de un grupo de artistas e intelectuales que viajan a un país llamado Tierras Calientes como simpatizantes de una revolución que está en marcha. A la luz del texto, la palabra "ideal" del título se revela irónica, pues la novela subraya de principio a fin la enorme distancia que existe entre los supuestos ideales de los personajes progresistas y tercermundistas por un lado, y su ostentoso modo de vida por el otro. Dichos personajes no demuestran casi ningún interés por la situación de los subalternos, ni por las condiciones miserables en las que viven los pobres que se rebelan, ni por la falta de democracia del país. El que los ideales de la flor y nata del grupo sean hipócritas también se desprende de los temas de las largas conversaciones que tienen, sentados en la terraza del hotel Savoy en el centro de la Ciudad de México, donde esperan la llegada del capitán y de sus tropas revolucionarias. Lo único que les interesa y preocupa en verdad es la recepción de su propia obra literaria, el alcance de las entrevistas que dan en la prensa, y las opiniones que sus colegas tienen de lo que escriben. Con la misma lógica, estas opiniones son inexistentes o infundidas porque, imbuidos de su propia importancia y seguros de la calidad de su propia obra, no se interesan por la de los demás. Ocupan su tiempo mirando de lejos a la masa que se ha reunido en la plaza de la catedral, a los matones en los techos y a los oradores que toman la palabra en la tarima. Uno de ellos bebe demasiado, otro se deja seducir por alguna belleza local o añora la tranquilidad y el lujo de su casa en Europa.

Aunque no aparezcan los nombres de Marcos, México, el EZLN o Chiapas, las alusiones son tan abundantes y precisas que hacen que los referentes reales sean fácilmente reconocibles. Se podría definir la novela como una novela de clave, pero, en este caso, la clave es tan explícita que la expresión pierde su significado. El levantamiento corre a cuenta de una población indígena, un "desconocido pueblo mesoamericano" (*Turistas*, 12) que se organiza en las "selvas sureñas de aquel país" (*Turistas*, 23) y lo encabeza un personaje apodado "el capitán", un español ex estudiante de filosofía que se ha adentrado en la jungla de Tierras Calientes y que se esfuerza por ganar el apoyo de la intelectualidad europea a la causa revolucionaria. Sus esfuerzos de reclutamiento culminan en el viaje de dicho grupo de intelectuales y artistas a la capital de Tierras Calientes, destino de una larga marcha, el "Capitour", emprendida por los rebeldes para hacerse oír en la más importante tribuna política del país. Estos elementos son ya suficientes para identificar la rebelión de la novela con la zapatista. Pero la realidad identificable aún se amplía mediante una cantidad considerable de referencias a los símbolos y emblemas del EZLN y de Marcos, como lo son el pasamontañas que oculta el rostro del capitán, su pipa, o el hecho de que remite cartas "desde algún lugar en la selva" (*Turistas*, 36).

En una "nota del autor" al final de su novela, Vidal Folch aclara: "Los personajes de esta novela son fruto exclusivo de la imaginación del autor y no se refieren a personas reales" (s. p.). Esta advertencia suena irónica, porque los retratos incluyen tantos rasgos verídicos que el lector no tarda en identificar a los personajes con una

serie de personas cuyo compromiso con los zapatistas se conoce de sobra. En otras palabras, no resulta difícil adivinar quiénes se esconden detrás de las máscaras literarias. Entre los tertulianos que coinciden en la terraza del Hotel Savoy, y que conversan largamente sobre los temas más diversos, se encuentra un eminente novelista portugués, Augusto: "blanca melena leonina, frente escarpada, nariz de rapaz, la boca abultada en un rictus censorio, y notable papada era, en efecto, patricio" (*Turistas*, 98). Este poseedor del "Toisón de Oro de las Letras Europeas", es el escritor en quien otro turista del ideal, Vigil, se ve proyectado: Augusto o

> la encarnación de su arrugado futuro, en el que repetiría naderías, se ofuscaría por una crítica negativa, mostraría su dentadura postiza, sería incapaz de rechazar la adulación... pero seguiría viajando sin descanso de simposio en debate y se mantendría imperturbablemente leal a las ideas de su juventud. (*Turistas*, 107)

El retrato de Augusto incluye rasgos del escritor portugués, premio Nobel de literatura, José Saramago, cuyas intervenciones públicas a favor de los zapatistas han sido ampliamente difundidas y que fueron agradecidas por Marcos, quien menciona su nombre en varios comunicados, como en el siguiente de diciembre de 2007 donde pidió al "Ruso": "Claro que tú no le digas a nadie que vamos a invadir la península ibérica (previo paso por Lanzarote, donde nos echaremos un cafecito con el Saramago y la Pilar" (comunicado del 10 de diciembre de 2002).

A la tertulia de la espera en la terraza acude igualmente un hombre llamado Colores, trovador madrileño, amigo de Vigil pero que no conoce al Toison de Oro, a quien llama "el jubileitor" (*Turistas*, 115). Si no sabe quién es este escritor famoso es por su propia culpa, pues, según él mismo admite: "Llevo años en remojo [...]. No me he enterado de nada, no he leído nada, no recuerdo nada. Soy el desdichado hombre sin memoria" (*Turistas*, 115). Si no tiene memoria, indudablemente tiene éxito como cantante, pues cada año saca "un disco con diez o doce nuevas canciones, desbordantes de hombres abandonados, de borracheras y soledades, de mujeres crueles y putas de tierno corazón; un mundo de antihéroes y sentimientos tópicos" (*Turistas*, 126). Su "Blus del hotel Savoy", una canción sobre su estancia en México y la tristeza de una despedida amorosa allí, hizo "soñar a millones de cajeras de supermercado, sirvientas, oficinistas, gestoras de fincas, abogadas, guías turísticas, azafatas, proletarias, amas de casa..." (*Turistas*, 288). Es difícil no pensar en uno de los mayores éxitos de Joaquín Sabina, quien alcanzó las cumbres de la fama en 1987 con su disco *Hotel, dulce hotel*. En un disco siguiente, titulado *Dímelo en la calle*, Sabina incluyó el tema "Como un dolor de muelas", escrito en colaboración con Marcos hacia quien tiene una genuina admiración que, además, es mutua. La canción es tan solo un eslabón en un intercambio entre Sabina y Marcos que empezó años antes, cuando el subcomandante escribió una carta al cantante, carta que se utilizó para componer la letra de la canción:

> Yo sé que le parecerá extraño que le escriba, pero resulta que me duele la muela y, según acabo

> de leer, usted camina ahora por estas tierras que, mientras no acaben por venderlas también, siguen siendo mexicanas. Entonces pensé yo que, aprovechando que me duele la muela y que usted camina ahora bajo estos cielos, pudiera yo escribirle y saludarlo e invitarlo a echarse un "palomazo" con el Sup (a larga distancia, se entiende). ¿Qué dice usted? ¿Cómo? ¿Que qué tiene que ver el dolor de muela con el "palomazo"? Bueno, tiene usted razón, debo explicarle entonces la muy extraña relación entre el dolor de muelas, el que usted camine por estas tierras, la larga distancia y una muchacha. No, no se sorprenda usted de que ahora haya aparecido una muchacha. Siempre aparece una, vos lo sabés Sabina. (Comunicado del 18 de octubre de 1996)

Por ahora, el último avatar en esos encuentros de simpatía entre ambos hombres es *A vuelta de correo* (2007), un epistolario de Sabina que recoge la correspondencia del cantautor con varias personalidades entre las que se encuentra el subcomandante. En la novela, el trasunto de Sabina aparece, sobre todo, como un inconsciente, mujeriego y cocainómano (*Turistas*, 170).

Vigil, Augusto y Colores, que están, como dice el primero, "en misión de 'vigilancia revolucionaria'" (*Turistas*, 184), también encuentran a

> un atlético cineasta californiano famoso por sus películas conspirativas y paranoicas, que planeaba un guión, para un largometraje o una serie de televisión, en el que ligaría el asesinato de Kennedy —Kennedy volvería a ser zarandeado por

> los balazos en el descapotable— con la insurrección del Capitán y sus indios, y donde insinuaría la idea de que era la mafia americana la que financiaba a éstos. (*Turistas*, 139)

Esto recuerda al lector que la simpatía por los zapatistas también se registró en el ámbito del cine. Cineastas famosos como Oliver Stone —quien visiblemente es retratado aquí— y Edward James Olmos visitaron Chiapas y, una vez de regreso a Estados Unidos, siguieron apoyando a los grupos en solidaridad con el EZLN. Stone visitó Chiapas en lo que él mismo calificó como "misión a favor de los derechos humanos". El hecho de que haya dicho alguna vez que su carrera había sido influenciada por la película *¡Viva Zapata!* (Elia Kazan, 1952), contribuyó a que se empezara a especular acerca de que tenía planes para hacer una película sobre Marcos. Luego la novela también menciona a Fortyún, un veterano juglar de la canción de protesta. Aunque el calificativo "veterano" aquí sea problemático, hace pensar en Manu Chao, solidario con la causa zapatista, y que incluyó fragmentos de discursos de Marcos en su disco *Radio Bemba Sound System*. Al grupo aún lo completan Mermel, un alto funcionario de la ONU, Heredia, un bailarín flamenco íntimo de Fidel Castro, ahora demacrado y flaco, Haas, el gran novelista alemán poseedor asimismo del Toisón y temporalmente autoexiliado en Tierras Calientes y el cocinero Tronchon, "gran develador de la comida rápida en general y la de la cadena McDonalds en particular, contra la que había jurado odio eterno ante un fogón encendido en funciones de dios Lar" (*Turistas*, 142). Tronchón proyecta exhibir

un libro, un manifiesto contra el imperialismo americano y en defensa de las gastronomías autóctonas junto con su amigo Vigil.[5]

El blanco de las descargas de Vidal-Folch lo forman, sobre todo, las contradicciones entre la presunta ideología izquierdista anticapitalista de los compañeros de ruta del EZLN y su disfrute sin cortapisas de todo lo mejor que el capitalismo les ofrece. Como se lee en la contraportada, la novela quiere dar una "cáustica visión del filisteísmo cultural, el mandarinato de los intelectuales progresistas y las contradicciones entre sus ensueños revolucionarios y su realidad acomodada y burguesa". Los retratos son inmisericordes. El desenmascaramiento de Colores-Sabina incluso es atroz e hilarante:

> El trovador encargó a su hermano, que le llevaba las cuentas, que el 0.5 por ciento de los beneficios del "Blus del hotel Savoy" se entregase a alguna ONG que operase en Tierras Calientes, porque había compuesto la canción como homenaje al Capitán y quería ser fiel a su compromiso de solidaridad con los indios rebeldes. Sin embargo su hermano le hizo comprender que al pagar los impuestos como todo hijo de vecino ya estaba contribuyendo al bienestar de los desfavorecidos, y él pagaba sumas fabulosas en concepto de impuestos, podía estar más que satisfecho del bien que hacía. Eso sí que era comportarse como un ciudadano solidario, y lo otro, en cambio, sería recaer en la vieja y superada caridad cristiana, en el paternalismo neocolonialista. Estos argumentos convencieron plenamente a Colores. (*Turistas*, 288)

De los comentarios que se han publicado sobre *Turistas del ideal* en varias revistas y páginas web se desprende que no carece de lectores entusiastas. Pablo Romero es uno de ellos, y adjudica la falta de eco al hecho de que en España se ha instalado el reino de la anomalía: "Si este fuese un país normal, uno de esos en los que los debates culturales se abordan con ánimo de veracidad, el último libro de Ignacio Vidal-Folch hubiese sido un auténtico escándalo".[6] Sin embargo, si la novela no hubiese adolecido de una acumulación de referencias tan explícitas, es probable que su acogida hubiera sido aún más positiva.

El camarada desenmascarado

Si a uno de los turistas mencionados le corresponde un papel protagónico, este turista es sin duda Vigil. Aparece por primera vez en los párrafos iniciales del libro que se ambientan en una vieja librería de Valladolid y el narrador termina su relato enfocando al mismo personaje quien para entonces está escribiendo en Ampurdán donde posee una masía. Vigil es pues un escritor, para más señas, un escritor de novelas policiacas antiburguesas y protagonizadas todas por el mismo detective llamado Cóndor. En su juventud fue antifranquista, estuvo encarcelado durante cierto tiempo por sus simpatías comunistas, pero cuando transcurre la trama de la novela ha llegado a ser rico, aficionado a la gastronomía y asiduo a los restaurantes más caros del momento: la reunión del comité central del grupúsculo marxista que dirige, por ejemplo, acaba con una buena mariscada. No se necesitan más indicios,

incluso ya sobran, para ver que el personaje Vigil es una máscara literaria de Manuel Vázquez Montalbán, quizás el "vigilante" español más conocido de la causa zapatista. Por lo tanto, uno de los "fulanos" reconocibles de la novela nos lleva al ensayo *Marcos: el señor de los espejos* que Vázquez Montalbán publicó en 1999, seis años antes de *Turistas del ideal*. Constituye un verdadero hipotexto de la novela ya que una de las piedras angulares de la sátira de Vidal-Folch es la red de alusiones al ensayo de Vázquez Montalbán. En lo que sigue sacaré a la luz algunos elementos, tanto formales como de contenido, que ilustran cómo Vidal-Folch echa mano del libro de Vázquez Montalbán en un diálogo satírico.

El primer paralelo destaca en el nivel de la macroestructura de ambos textos. El ensayo de Vázquez Montalbán reúne ingredientes dispares que suelen confinarse a varios géneros discursivos. Incluye seis capítulos a los que les sigue un glosario zapatista a modo de epílogo. Como sugiere el título del capítulo inicial: "¿De dónde vengo, quién soy, adónde voy?", Vázquez Montalbán comienza su libro proponiendo al lector alguna información autobiográfica sobre su trayectoria como intelectual y escritor. También da cuenta de sus lecturas sobre Marcos y de Marcos. En el capítulo siguiente, "Perdonen las molestias, pero esto es una revolución", continúa reseñando sus lecturas sobre América Latina y sobre los indígenas mexicanos. Siguen entonces los dos capítulos centrales del libro, que constan principalmente de conversaciones en Chiapas entre Marcos y el autor. Al principio del quinto capítulo ambos continúan charlando, pero después de algún tiempo Marcos se va y es sustituido por otros interlocu-

tores: la periodista catalana Guiomar Rovira, autora de *¡Zapata vive!*, el mexicano Jesús Ramírez que representa a la agencia Reuter en México, y Hermann Bellinghausen, director del suplemento "Ojarasca" del periódico mexicano *La Jornada*. Intentan definir la novedad que significa la rebelión zapatista y discuten de las reacciones que ésta suscitó entre la intelectualidad mexicana. Octavio Paz es el nombre más a menudo citado y ocupa, con Enrique Krauze, una posición firme en todo el ensayo. Éste concluye con el capítulo titulado "El Aleph, las luces y las sombras" donde Vázquez Montalbán comenta sus lecturas sobre el zapatismo e incluye algunos comunicados del EZLN.

Sin que llame mucho la atención, pues no lleva subtítulos y la trama parece bastante poco rigurosa, la novela de Vidal-Folch se construye globalmente de la misma manera. Mientras Vázquez Montalbán comienza con un capítulo en parte autobiográfico, la novela empieza con una presentación de su protagonista Vigil, un periodista "combativo, comprometido, insobornable" (*Turistas*, 8) que está acudiendo a la presentación de su primera novela. En la vieja librería vallesolitana encuentra por primera vez al "apasionado muchacho de los rizos" (*Turistas*, 13) al que después conocerá como el Capitán. A raíz de este encuentro en el que el joven le habla de un pueblo indígena que prepara la guerra, y de regreso a Barcelona, Vigil busca información sobre dicho pueblo. Sus resúmenes de los estudios de un etnólogo llamado Lawson sobre el pueblo de Tierras Calientes, son una larga parodia de las primeras crónicas de Indias y, específicamente, del diario de Cristóbal Colón. Parodia, entre otras cosas,

la admiración de éste por la naturaleza deslumbrante, la infantilización a la que sometiera a los indígenas y la propuesta de llevar a algunos de ellos a la corte (*Turistas*, 16-22). Pero después de una brevísima presencia en la Selva, Vigil se da cuenta de la falsedad de estas descripciones: "Vigil recordaba el texto de Lawson que leyó años atrás y se reprochó su credulidad de entonces: ahora ya sabía que los indígenas de aquella región tan apartada [...]. Sabía también que [...]" (*Turistas*, 49). En el personaje hay una burla hacia la falsa conciencia del observador quien tiene la pretensión de captar la verdad de una situación nueva y de un pueblo desconocido tan sólo después de observarlo un momento y tan sólo por su presencia física *in situ*. En ningún momento experimentará Vigil dificultad alguna a la hora de interpretar la nueva realidad que lo rodea. Tampoco tiene ningún problema para estimar, en un abrir y cerrar de ojos, cuáles son las "realidades profundas" de la tierra desconocida. Una breve mirada le basta para leer al otro y a lo otro y para comprender el mundo que late bajo la superficie.

Esta incompatibilidad entre los conocimientos previos, falsos, y la nueva toma de conciencia, hace eco de una lógica parecida en Vázquez Montalbán. Después de llegar a La Realidad, en Chiapas, de la misma manera que Vigil, Vázquez Montalbán se dio cuenta de que las ideas que tenía de los autóctonos eran estereotipadas y falsas:

> Educado en la visión del indio a través de la filosofía franquista de la Hispanidad y de las películas de Hollywood anteriores a *Otoño cheyenne*, tuve que absorber alguna teoría crítica para darme

cuenta de que no sabía nada y que lo que sabía era una subnada. Hoy más o menos sé que [...] (*Marcos*, 59)

Luego dirá alegrarse de que algunas lecturas más serias le hubieran cambiado los prejuicios sobre los indígenas y las rebeliones populares (*Marcos*, 99). Lo que Vázquez Montalbán dice aprender mediante lecturas, Vigil lo aprende con una simple mirada, una exageración que le sirve a Vidal-Folch para criticar a los simpatizantes zapatistas que no cuestionan su propia interpretación de la realidad.

Tras estas lecturas previas, en *Marcos: el señor de los espejos* y en *Turistas del ideal*, Vázquez Montalbán y Vigil viajan respectivamente a Chiapas y a Tierras Calientes invitados por el subcomandante y el capitán. Vigil acude a la cita a instancias del capitán quien le concede una entrevista en exclusiva (*Turistas*, 36). Antes de su partida aún hubo:

> un febril intercambio epistolar, con muchos mensajes cifrados y medidas de seguridad para concertar fecha y hora de la cita, y por fin metió en su bolsa de viaje un par de mudas de ropa, el magnetófono, cintas y pilas de recambio, un paquete de morcillas y una botella de Vega Sicilia. (*Turistas*, 39)

Vigil olvidará estos regalos para el capitán en el helicóptero rebelde que lo lleva a Chiapas (*Turistas*, 54) y se los vuelve a traer cuando lo espera en la terraza del Savoy (*Turistas*, 85-86).

Es claro que Vidal-Folch se divierte al burlarse del tema de la comida, tema que toma de las novelas de Vázquez Montalbán así como de la correspondencia entre éste y Marcos. En un comunicado de diciembre de 1997, Marcos ya había aludido a las preferencias gastronómicas del detective Pepe Carvalho, y este texto será luego citado en el ensayo de Vázquez Montalbán:

> quisiera pedirle que salude de mi parte a don Pepe Carvalho. Dígale usted que no le guardo rencor por la tortura que significó para mí, en aquellos primeros años de montaña (1984-1990), la lectura de sus aventuras gastronómicas, policiacas y amorosas. (*Marcos*, 23)

En su viaje a la selva que describe en *Marcos: el señor de los espejos*, Vázquez Montalbán le trae a Marcos chorizos, turrones y queso (*Marcos*, 57, 102). Pero Vázquez Montalbán también llega a Chiapas armado de su recién publicado libro *Y Dios entró en La Habana* (*Marcos*, 57), regalo que Marcos le agradece afirmando que conoce las novelas policiacas de su amigo. Por su lado, el capitán admira las novelas policiacas de Vigil y dice haber robado alguna de la biblioteca móvil de "Bibliotecarios sin límites", una ONG cuyo objetivo consiste en alfabetizar la región (*Turistas*, 53).

Luego de la entrevista, Vigil "se erigió en el altavoz español de los éxitos de la guerrilla india" (*Turistas*, 57). Se trata de un claro eco paródico de lo que dice Vázquez Montalbán, esto es, que Marcos le invitó a desempeñar un papel parecido: "A magnetofón cerrado Marcos me

ha pedido que actúe como portavoz entre otros posibles portavoces de iniciativas intelectuales y civiles que refuercen la imagen del zapatismo desde Europa" (*Marcos*, 189). La elección de la palabra "altavoz" por Vidal-Folch, parodia la de "portavoz" utilizada por su paisano al reforzar su contenido semántico. Tampoco parece ser una coincidencia que el parodista se burle de Joaquín Sabina, pues en la entrevista entre Vázquez Montalbán y Marcos se citan abundantemente las canciones de éste (*Marcos*, 195, 210) y de Manu Chao (*Marcos*, 197).[7]

Después de la entrevista con el capitán, Vigil se reúne con otros compañeros de ruta, de la misma manera en que Vázquez Montalbán continúa con otros *zapatizantes* la charla que había empezado con Marcos. Pero mientras que Vázquez Montalbán y sus compañeros hablan de las interpretaciones que circulan en torno al EZLN, Vigil y sus colegas hablan sobre todo de sí mismos. Incluso cuando parecen hablar de otros temas, o de los zapatistas, están pensando en cómo pueden convertir esta experiencia y sus conocimientos del tema en capital simbólico bajo forma de entrevistas, novelas que van a publicar o artículos periodísticos que podrán contribuir a su fama. Lo que es parecido en ambas conversaciones, la real y la ficticia, es que el alcohol fluye con abundancia. Los turistas revolucionarios toman de manera constante al observar la Plaza de la Catedral, mientras Vázquez Montalbán observa que "las margaritas y los tequilas añejos nos han convertido en una banda mayéutica" (*Marcos*, 229).

Finalmente, con la perspectiva de la intertextualidad, llama la atención que Vázquez Montalbán se presente al principio de su ensayo como "otro compañero de viaje"

(*Marcos*, 16), es decir, en términos afines a los empleados de manera satírica por Vidal-Folch. También es interesante observar que en varias ocasiones utilice la expresión no de "turistas del ideal" sino de "turistas revolucionarios" acuñada por Hans Magnus Enzensberger, quien la empleó para hablar de los compañeros de ruta que, en los años sesenta, iban a Cuba en apoyo a la Revolución. En su momento, Enzensberger analizó el fenómeno con ironía en su noveno canto de *El hundimiento del Titanic*, publicado en 1978. De hecho, los temas desarrollados por Vidal-Folch recuerdan aquellos desarrollados por Enzensberger en dicho poema donde, entre otros, y como una coincidencia curiosa con los textos sobre el EZLN, es prominente el tópico de la gastronomía:

> Todos esos extranjeros, que posaban ante los
> [fotógrafos
> en los cañaverales de azúcar de Oriente,
> [sus machetes en alto,
> el pelo pegajoso, y camisas de mezclilla
> endurecidas por el sudor y la melaza: ¡que gente
> [tan superflua!
> En las entrañas de La Habana la miseria
> [ancestral
> continuaba su tarea de putrefacción, la ciudad
> [hedía a orina vieja
> y vieja servidumbre, los grifos se secaban por la
> [tarde,
> la llama del gas se apagaba en el fogón, las
> [paredes
> se desmoronaban, no había leche fresca, y por
> [la noche

"el pueblo" hacía paciente cola para comer
[pizza.
Pero en el Hotel Nacional, en los salones frente
[al mar,
donde hace mucho tiempo solían cenar los
[gángsters, los senadores,
con emplumadas reinas del *striptease*
sentadas en sus adiposos muslos y regateando
[una propina,
deambulan ahora un puñado de trasnochados
trotskistas de París, que se sienten
"dulcemente subversivos", tirándose unos a otros
[bolitas
de pan y citas de Engels y Freud.

Cena 14 de abril de 1969
(Año del Guerrillero Heroico)
Cóctel de langostinos
Consomé tapioca
Lomo a la parrilla
Ensalada de berros
Helados

Pero, al contrario de Enzensberger y de Vidal-Folch, Vázquez Montalbán rechaza la expresión "turistas revolucionarios". Lamenta que el secretario general del PSOE la hubiera empleado en su visita a México (*Marcos*, 134)[8] y teme que los soldados responsables de los controles militares les consideren a él y a sus compañeros en los mismos términos (*Marcos*, 204). Sin embargo, él mismo utiliza la expresión para desacreditar a Octavio Paz cuando anduvo por España en los tiempos de la guerra civil "Basta valorar el partido que le sacó a hacer turismo re-

volucionario en la España de la Guerra Civil y a haber sido brevemente trotskista, eso le permitía decir: yo he luchado contra el fascismo, yo he sido comunista" (*Marcos*, 223).

De hecho, en su ensayo Vázquez Montalbán no se defiende mucho ante sus críticos. Al revés, tal y como suele hacer Marcos, quien tal vez lo aprendiera de Cervantes de quien es un lector asiduo, el ensayista catalán es el primero en criticarse a sí mismo.[9] El siguiente mensaje es a la vez claro y contradictorio. Dice que la adhesión de los europeos a la rebelión es incoherente pero que este factor no puede desarmar o desanimar:

> Me reconozco sensible ante el argumento de que los burgueses ilustrados de izquierda nos solazamos con las revoluciones lejanas, esas incómodas revoluciones que no quisiéramos interpretar como protagonistas. Y no se puede negar nuestra tendencia a adoptar revoluciones, porque la Historia no nos ha querido conceder la nuestra y nunca nos la concederá. Si nos la concediera, recurriríamos al argumento *marxiano*, de Groucho Marx, de que jamás nos haríamos miembros de un club que nos aceptara como socios. Pero controlada esta perversa combinación de mala y falsa conciencia, no nos sintamos descalificados para mostrarnos solidarios con una revolución que no hemos provocado. (*Marcos*, 17)

Más lejos, en la conversación con Hermann Bellinghausen, el novelista-ensayista repite:

> A veces tenemos el síndrome de la pareja a la que Dios no le ha dado hijos y se va a Colombia a adoptarlos. La Historia no nos ha dado una Revolución y vamos a Cuba o a Nicaragua o a Chiapas para adoptarla. Hay que luchar tanto contra esa constatación, como contra la prevención de que ese temor nos impida ser solidarios con una causa justa y la de Chiapas lo es. (*Marcos*, 226)

Se puede pensar que, al autocriticarse, Vázquez Montalbán tiene la precaución de desarmar desde el principio a sus posibles críticos. Visiblemente no ha logrado convencer a Vidal-Folch quien, lejos de dejarse desarmar por el argumento, parece haberlo utilizado como fuente de inspiración de su novela. Vigil, en efecto, asume varias de sus contradicciones personales: "Hay que asumir las propias contradicciones —se dijo, con un suspiro" (*Turistas*, 50). Más tarde, en una entrevista, vuelve a decir lo mismo a un periodista que le formula una pregunta inesperadamente crítica: "Desde luego mi vida y mi trayectoria literaria están llenas de paradojas —respondió—, pero yo asumo mis contradicciones" (*Turistas*, 88) y termina defendiendo sus opciones literarias, una vez más en los mismos términos: "bueno, pues resulta que encuentro un público interesado, fiel y numeroso. ¿Qué le voy a hacer? ¿Echarme ceniza en la cabeza y renunciar a mis derechos de autor? ¡A mis editores les encantaría, desde luego! Pero no. No. Yo asumo mis contradicciones" (*Turistas*, 89).

Su contradicción mayor, y que no parece causarle malestar alguno, es que vive rodeado de objetos de lujo,

acude a los mejores restaurantes y, al mismo tiempo, clama convencido contra el capitalismo.

Marcos en el espejo

Las referencias que hace Vidal-Folch sólo resultan reconocibles a quien haya leído previamente a Vázquez Montalbán y a quienes conozcan las intervenciones de los zapatizantes europeos y españoles más destacados. En cambio, los numerosos intertextos en el ensayo del propio Vázquez Montalbán son citados de manera explícita. En lo que sigue, los presentaré brevemente con miras a comprender mejor cómo se construye el ensayo *Marcos: el señor de los espejos*.

Un primer tipo de referencias intertextuales son las autocitaciones que hace Vázquez Montalbán de otros textos suyos, que publicó anteriormente en aval de la causa zapatista. De esa manera, deja constancia de que su adhesión al EZLN no ha variado en el tiempo, y se presenta como lo que él mismo llama de manera irónica: un conservador. Señalemos de paso que, en la perspectiva de Vidal-Folch, estas autocitaciones se interpretarían como un indicio de la egolatría del autor. Posteriormente, Vázquez Montalbán pasa revista a una serie de lecturas que se han hecho del EZLN y de libros que se han escrito acerca de él. Tanto al principio de su ensayo como en las conversaciones, reseña brevemente las interpretaciones que le parecen más relevantes y, sobre todo, se concentra en las que confirman su propia lectura de la rebelión.[10] En tercer lugar, el ensayista cita, incluso a veces inte-

gralmente, algunos textos y cartas de Marcos y diversos comunicados de los zapatistas. Si, por una parte, estas referencias sirven para dar peso a su propio discurso, por otra, contribuyen a reforzar la credibilidad de los zapatistas a los que Vázquez Montalbán apoya con su autoridad de observador externo e intelectual reconocido. De esta manera, en el ensayo no hay rupturas entre el discurso zapatista propiamente dicho y el discurso prozapatista del autor catalán.

La forma que toma la entrevista apoya la idea de que existe un *continuum* entre el discurso de Marcos y el de "Manolo". Lo que, de manera neutra, se puede llamar el contacto verbal entre ambos hombres sólo puede calificarse de entrevista tomando muchas precauciones. A veces es como si las versales "AUTOR" y "MARCOS" seguidas de dos puntos se utilizaran por mera convención. Sobre todo al principio (*Marcos*, 102) resalta la ausencia de preguntas y, por consiguiente, de verdaderas respuestas. Cuando las interrogaciones acaban por surgir, no siempre es el autor quien las formula, sino que existe la posibilidad de que también sean formuladas por Marcos (*Marcos*, 115, 117, 118). Sobre todo en el tercer capítulo la cantidad de preguntas directas hechas por Vázquez Montalbán a Marcos es bastante restringida, ya que sobre un total de 37 intervenciones del escritor catalán, sólo once son preguntas. Por el contrario, abundan los pasajes en los cuales Vázquez Montalbán mismo procede a analizar el zapatismo. De ahí que se sigan las definiciones del movimiento: "La rebelión indígena es a la vez exigencia y metáfora" (*Marcos*, 106), "El zapatismo fue la propuesta de un nuevo espejo" (*Marcos*, 108), "Planteáis un espejo no truncado para México,

pero también para el mundo" (*Marcos*, 109), etcétera. La división del trabajo discursivo tradicional entre entrevistado y entrevistador no es respetada, lo cual contribuye a crear una confusión entre las voces o, más aún, funde las voces de ambos entrevistados/entrevistadores en una sola (Van der Gheynst, 2000). En la conversación, a menudo, uno introduce un propósito que el otro luego comenta, repite o desarrolla:

> AUTOR: En el libro *Marcos: la genial impostura* se dice que la primera declaración tenía un lenguaje muy convencionalmente revolucionario y no es así. Si se parece a algo es a un grito al estilo del siglo XIX. No tiene nada que ver con el materialismo histórico ni nada por el estilo.
>
> MARCOS: No. Es un llamado muy cercano a las revoluciones del siglo XIX.
>
> AUTOR: Es un grito de protesta, pero ya en la segunda declaración y las siguientes aparece lo que para mí es la gran aportación zapatista. (*Marcos*, 123)

En esta cita, las construcciones sintácticas revelan el encadenamiento en paralelo de las ideas: mediante la repetición de la negación "no", Marcos se suma a la convicción de Montalbán de que el discurso zapatista tiene afinidades con el lenguaje revolucionario decimonónico; la secuencia "es un grito de protesta", por su parte, repite la estructura que precede, "es un llamado". Esta estructura de falsa entrevista ha suscitado la crítica del historiador Carlos Rodríguez Braun (1999): "nunca se sabe quién pregunta y quien responde, tal es la irreflexiva adhesión

del peninsular al vago marxismo aborigen del centroamericano".

Pero la fusión no es completa, pues, como puntualiza Van der Gheynst, Vázquez Montalbán utiliza explícitamente la primera persona del singular de manera que no se integra al zapatismo:

> a pesar de compartir el ideario zapatista, Vázquez Montalbán no se identifica con éste. Cuando habla de los (neo)zapatistas, se sirve del pronombre "tú" o "vosotros", indicando así su distancia: no pertenece al grupo como miembro activo, ni se siente uno de ellos. Una sola vez utiliza la primera persona del plural, dirigiéndose a Marcos, pero sin que esto niegue la independencia intelectual del escritor. Dice: "Coincidimos en el mismo naufragio y hemos leído casi lo mismo, eso es todo" (102). La conclusión "eso es todo" traduce el anhelo de no ser reconocido como un escritor zapatista, mientras que lo que precede señala el fondo común que lo une con el zapatismo. Señalamos que Montalbán y Marcos se distinguen sobre todo por esa inscripción dentro de un grupo determinado. A diferencia del subcomandante que maneja casi siempre el "nosotros" colectivo, el escritor afirma su individualidad irreductible. (Van der Gheynst, 2000: 14)

No obstante, sobre todo cuando desaparecen los guiones, pensamos que estamos escuchando a uno pero luego resulta que la que se transcribe es la voz del otro (*Marcos*, 113). El mismo efecto se crea en otros momentos de la

charla (*Marcos*, 168). A veces la compaginación contribuye a crear esta confusión y se podría pensar que es involuntaria e inconsciente si no fuera porque los propios interlocutores aluden a ella. En cierto momento Marcos conecta su grabadora y le pide a su "entrevistador" que le diga su opinión sobre la relación entre los intelectuales y el poder. El autor contesta: "En vano le insisto en que el que hace las preguntas soy yo y correspondo a su paciencia anocturnada, de velatorio selvático, resumiendo lo que recuerdo que pienso sobre la cuestión intelectual o tal vez, realmente, le estaba transmitiendo lo que pensaba sin recordarlo" (*Marcos*, 189). En las trece páginas que siguen, las intervenciones de Vázquez Montalbán son sistemáticamente más largas que las de Marcos. La misma inversión de papeles se produce en la "entrevista" que sigue con Ramírez y Bellinghausen quienes "pasan de interrogados a interrogadores" (*Marcos*, 225). Las voces y las identidades acaban por confundirse y fundirse, con lo cual la estructura del diálogo reproduce de algún modo lo que pasa, según los zapatistas, en sus propias filas, donde resaltan la falta de trascendencia de la voz individual y la intercambiabilidad de los actores y de los autores (véase Vanden Berghe, 2005).

De esta manera, lo que a primera vista puede parecer un texto polifónico, construido con base en numerosas alusiones, citas y referencias, a otros observadores y analistas resulta, cuando se mira de más cerca, lo que confiesa ser: un panfleto subjetivo y una apasionada defensa del EZLN y de Marcos.[11] Pero al mismo tiempo y sin duda involuntariamente, desdice su programa de apoyo porque, al citar todas estas voces distintas para que final-

mente se fundan en una sola voz homogénea en defensa de los zapatistas, de manera paradójica el ensayo desmiente un elemento fundamental del programa zapatista que también se menciona varias veces en el intercambio verbal entre el subcomandante y su entrevistador/entrevistado y que es, precisamente, la necesidad de que el mundo escuche y acate una pluralidad de opiniones y de voces. "Nosotros no estamos buscando seguidores, sino interlocutores" (*Marcos*, 147), dice Marcos a Vázquez Montalbán. E insiste en que los zapatistas no conocen el camino, que invitan a los demás a construirlo con ellos en "interlocución que se da con la sociedad" (*Marcos*, 158). Pero si la interlocución significa una repetición de argumentos, como es el caso del ensayo, su sentido original queda desvirtuado y el objetivo de los zapatistas pierde su sentido ya que se desatiende su llamado a la diversidad.

Una voz disonante que ocupa una posición relativamente audible en el libro porque tanto el propio autor como Marcos y Bellinghausen la citan y comentan, proviene de Octavio Paz, intelectual cuyas interpretaciones y posiciones divergen en muchos puntos de aquellas defendidas por Vázquez Montalbán. En un capítulo titulado "Después de Sartre y de Octavio Paz", Vázquez Montalbán habla respetuosamente del Paz de *El laberinto de la soledad*, ensayo que califica de "deslumbrador" (*Marcos*, 217). Pero el último Paz le parece haber perdido el potencial revolucionario que tenía antes. El escritor catalán recuerda el día cuando se atrevió a contradecir a Paz: "Paz se levantó como se levantan los dioses cuando los pajes del Olimpo se atreven a llevarles la contraria y

se limitó a decir: 'Dije lo que dije porque es la verdad'" (*Marcos*, 220).[12]

A pesar de las divergencias, el ensayo de Vázquez Montalbán comparte con el discurso de Paz sobre el EZLN una regla fundamental y es que el tema en principio político, económico y social del EZLN hasta cierto punto sirve de pretexto para un análisis o una crítica del campo intelectual y literario. En los artículos que publicara en *Vuelta* sobre la rebelión zapatista, Paz se presentó como un vigilante crítico de la "república de las letras" cuyo proceso hace desde el primer texto editorial (Paz, 2004a: b).

De manera significativa, su primer ensayo sobre el tema lleva como título "La recaída de los intelectuales" (Paz, 2004b: c). "Nuestros intelectuales" (Paz, 1994: 55)[13] protagonizan sus ensayos y el objeto de su crítica se desplaza constantemente del propio zapatismo a los intelectuales que escriben sobre el tema.[14] De ahí que sus ensayos suelan vehicular simultáneamente una crítica del campo político y del campo intelectual mexicanos. En el discurso de Paz, los dos campos se caracterizan por una analogía estructural, una base actancial binaria: a los zapatistas y a "nuestros intelectuales" se oponen los mexicanos y Paz.[15]

Concretamente, Paz reprocha a esos intelectuales el que corroan doblemente la autonomía del campo. En primer lugar, denuncia la ausencia de análisis críticos y autocríticos. Según lo ve Paz, un intelectual auténtico se distingue de sus conciudadanos por la objetividad de sus estudios y la parsimonia de sus comentarios (Paz, 2004a: b; 2004b: c). De ahí que desapruebe que la intelectualidad nacional

fomente una inflación de comentarios sentimentales (Paz, 2004a: b; 1994: 56; 1996a: 10; 1996b: 63) y la compare a un circo: "En las últimas semanas hemos asistido a un espectáculo a un tiempo bufo y siniestro: la transformación de la siempre melancólica y biliosa república de las letras en un circo" (Paz, 2004a: b). El hecho de que Paz describa a la intelectualidad mexicana como un grupo acrítico explica que use imágenes religiosas para hablar de ella: la subordinación a una doxa, una fe sin problematización, es lo que acerca a los intelectuales mexicanos y a los creyentes. Denuncia que "Docenas de almas pías, después de lamentar de dientes afuera la violencia en Chiapas, la justifican como una revuelta a un tiempo inevitable, justiciera y aún redentora" (Paz, 2004b: c); se refiere a "otros oráculos (que) afirman que la revuelta es puramente indígena" (*ibidem*), a "las aleluyas y los hosannas de los creyentes en Marcos y sus milicias" (Paz, 1996a: 8); y establece asociaciones entre la religión y el Frente Zapatista: "La ideología del Frente delata nostalgia del dogmatismo teológico" (Paz, 1996a: 9).

Es interesante señalar que, desde una posición ideológica opuesta, Vázquez Montalbán recurre a la misma serie léxica, pues habla de "teología neoliberal", "revelada como toda teología y prometiendo satisfacciones que de momento no son de este mundo" (*Marcos*, 14). Asimismo, subraya la distancia que mide entre la promesa y su realización: aunque el neoliberalismo prometa un "bravo mundo feliz" (1994), la realidad nos enseña una bipolarización inquietante, de la que Chiapas sería un claro ejemplo. Según Vázquez Montalbán, la teología instaura un pensamiento único y excluye, por lo tanto, toda

pluralidad de ideas. Algunos de los términos utilizados en "La teología neoliberal" lo recalcan: la derecha neoliberal impone una "hegemonía universal casi absoluta", se caracteriza por un "sectarismo difícil de contestar" y "monopoliza el cupo de los gurús". Por eso, se parece a un "circo dogmático", otra expresión empleada por Paz. A los intelectuales partidarios del neoliberalismo, los ve "homologados en la nómina de Las Sagradas Escrituras" (Vázquez Montalbán, 1994) y los llama "profetas" (Vázquez Montalbán, 1994; y *Marcos*, 14). Vuelve a utilizar los mismos términos en su réplica a Carlos Rodríguez Braun en la que acusa a éste de peregrinar demasiado a Mont Pelerin, la organización económica que es "el Lourdes de la Teología Neoliberal", ironizando además sobre la "romería de Monte Peregrino" y comparando el avance del neoliberalismo a la reconquista.

Volvamos a Paz y a su segunda crítica contra la heteronomía política de los que él considera seudo-intelectuales mexicanos. Según el poeta ensayista, los criterios de éstos son políticos y define sus textos como una "Tupida vegetación, hija no de madre Naturaleza sino de la madrastra Política" (Paz, 1996b: 63). Paz no rechaza ni la reflexión ni las tomas de posición políticas. Al contrario, las incita (Paz, 2004b:c). Pero advierte contra la hegemonía de una doxa política en el campo intelectual que debe respetar sus propios principios de legitimidad. Al presentar las cosas de esta manera, Paz se sitúa a sí mismo en el campo de la producción restringida y relega a sus oponentes al campo de la gran producción, dominado por tomas de posición ideológicas e intereses económicos. El hecho de que Paz ponga de

relieve el carácter estrictamente literario de *Vuelta*, va en la misma dirección y demuestra que siente la necesidad de justificar la atención que su revista dedica a la rebelión zapatista:

> *Vuelta* es una revista mensual y sus páginas están dedicadas a la literatura, al arte y al pensamiento. Naturalmente el ejercicio de la literatura no excluye la reflexión crítica sobre la sociedad y sus cambios o sobre los grandes temas filosóficos, científicos y morales que conmueven a nuestros contemporáneos. Sin embargo, ni por su periodicidad ni por la índole de sus preocupaciones y finalidades, *Vuelta* puede ser una revista de actualidades que publique comentarios sobre las novedades de cada día. Pero los acontecimientos de Chiapas han estremecido al país y su desenlace puede, para bien o para mal, cambiar el rumbo de la historia de México; de ahí que hayamos decidido retrasar un poco la salida de este número y así, con un poco de tiempo, preparar este suplemento. (Paz, 2004a: b)

La posición crítica de Paz frente al EZLN y a sus simpatizantes acarrea el uso de cierta retórica de la que, por ejemplo, carece el ensayo de Vázquez Montalbán. Mientras que éste tiene confianza en que sus ideas sean bien recibidas, y no toma muchas precauciones ante las posibles críticas, Paz incluye una gran cantidad de prolepsis que anticipan las objeciones que le pudieran hacer. Se justifica de antemano y rechaza explícitamente ciertos juicios que se le podría atribuir injustamente. Sus tex

tos están sembrados de justificaciones que incluyen un verbo de declaración conjugado en primera persona y los pasajes en los que tematiza sus propias tomas de posición se caracterizan por la alta frecuencia de la sintaxis negativa y de las expresiones que indican una demarcación exclusiva: "no incurro en el simplismo de", "no cierro los ojos ante", "no digo que", "nunca he defendido"; "mi crítica siempre se ha basado en", "nunca ha sido" (Paz, 2004b: c, f; 1994: 55; 1996a: 8-9).

De manera global, estas huellas se pueden interpretar de dos maneras. La primera parte de la tesis de Pierre Bourdieu (1991: 9-13) para quien el hecho de sentirse obligado a explicarse es típico del intelectual conservador. La lógica del campo intelectual exigiría que éste se legitime ante sus colegas más progresistas. Según esta teoría, las prolepsis no serían sino una estrategia discursiva activada para desvirtuar las críticas. En sus análisis del discurso racista y, más específicamente, de expresiones como "no soy racista, pero", Michael Billig se distancia de este tipo de interpretaciones a las que llama *impression management* (Billig, 1991: 127). Según Billig, el enunciador que se desvía de las normas hegemónicas, suele incluir ingredientes de esas normas en su propia concepción de las cosas. Así, según como lo ve Billig, sería más probable que Octavio Paz estuviera a favor de la inserción de México en un proyecto liberal de Occidente, y que reconociera al mismo tiempo los peligros y los límites de este proyecto.

A fin de apoyar esta argumentación, Billig alega que el enunciador se dirige a un público de correligionarios (1991: 130) y que, por consiguiente, la prolepsis no es estrictamente necesaria. Aunque este tipo de argumenta-

ción surge sobre todo en situaciones conflictivas, Billig parece hacer abstracción de que éstas llevan consigo a menudo que los oponentes lean sus respectivos discursos de manera extremadamente crítica. En el caso de Paz, sabemos que lo leen tanto sus partidarios como sus críticos.[16] Que sus ensayos sean leídos como críticos o ideológicos tendrá, por lo tanto, mucho que ver con un efecto de lectura y con la posición de su lector en el campo intelectual mexicano.

Conclusión

Los ensayos de Octavio Paz que tratan esencialmente de los intelectuales mexicanos, advierten básicamente contra lo mismo que la novela de Vidal-Folch sobre los europeos. Pero el discurso de ambos también comparte una regla básica con el de Vázquez Montalbán y es que, de maneras distintas, los tres construyen un discurso no tanto sobre la situación en Chiapas como sobre las tomas de posición intelectuales que ésta ha provocado en México y en Europa. Esta opción es significativa de la creencia de que el problema de Chiapas también existe y toma forma a través de las múltiples miradas contradictorias y caleidoscópicas de los que lo observan, sea con simpatía, sea con escepticismo y de que la relación de fuerzas que existe entre estas miradas influye en la relación de fuerzas en el ámbito político. En este sentido, sus ensayos también deben ser entendidos como intentos de forjar una imagen de la realidad con el propósito de influenciar de alguna u otra manera en ella.

A Octavio Paz, le parece que las responsabilidades del intelectual incluyen que éste tome posición con respecto al rumbo que la nación debería tomar, aunque pueda equivocarse en sus interpretaciones:

> La historia es el dominio de lo relativo y lo imprevisible. Por lo primero, nuestros juicios no son absolutos; por lo segundo, nos resignamos de antemano a que la realidad, en unos pocos días, desmonte nuestras bien trabadas hipótesis [...] Apenas si es necesario advertir que nuestras interpretaciones de los sucesos de Chiapas no son sino eso: interpretaciones. (Paz, 2004a: b)

Años después sigue siendo prudente: "No es fácil prever en qué consistirá ese proyecto ni qué formas adoptará. Mi reserva es razonable: no es exagerado decir que la historia universal es un cementerio de profecías fracasadas" (Paz, 1996a: 10). Por otra parte, en distintas ocasiones hace hincapié en el hecho de que la historia le da la razón: "Como había previsto en mi artículo anterior..." (Paz, 1994: 55). De esta manera, se perfila como el profeta de la futura identidad del EZLN.

En un registro por supuesto de ficción literaria, los dos escritores catalanes también hacen predicciones en relación con el futuro del EZLN o, en el caso de Vidal-Folch, con el futuro de Marcos. El final del capitán de *Turistas del ideal*, es uno de los pocos pasajes abiertos de la novela. Algunos piensan que los camaradas han ejecutado al capitán, celosos de su fama o furiosos porque había malgastado en [illegible] por la Dignidad el capital político acumulado durante dos décadas de lucha. Otros dicen

que sigue vivo, que se fue a Londres para después viajar al Alpurdán donde se hospeda en la masía de su amigo Vigil. La novela enfoca esta segunda posibilidad al situar al capitán allí, aburrido y recordando los buenos tiempos de la rebelión:

> El Capitán cambia algunas palabras con un jardinero magrebí, y luego se queda solo, tumbado al sol, con mirada perdidiza. Le gustaría que su amigo dejase ya el ordenador y se reuniese con él junto a la piscina para seguir contándole anécdotas de sus años en la selva y cotejar ideas sobre la marcha del mundo... Pero Vigil escribe, y escribe, y escribe... (*Turistas*, 289-290)

Al contrario, el futuro del EZLN y de Marcos tal y como lo imagina Vázquez Montalbán es más positivo, pues prevé para el EZLN una posición de relieve en los procesos políticos y sociales de la actualidad:

> Y Chiapas es la piedra de tropiezo de la globalización salvaje, el talón de Aquiles de la "reconversión liberal", y retomo el discurso de Armando Bartra cuando lo finaliza, para crear con la involuntaria, sorprendida ayuda de Borges, una inquietante metáfora global.
>
> Porque Chiapas es el Aleph, el punto donde se condensan las luces y las sombras del mundo contemporáneo. (*Marcos*, 251)

En cuanto a Marcos, Vázquez Montalbán sitúa su porvenir en el ámbito de la literatura y le augura un bello

futuro literario: "Ya no te pregunto por tu futuro personal, porque es evidente que vas a competir conmigo. La literatura" (*Marcos*, 171). Si bien es muy temprano para saber cuál de las predicciones se va a realizar, por lo pronto parece que Vázquez Montalbán tiene razón, por lo menos en cuanto a su idea relativa a la carrera literaria de Marcos. La novela *Muertos incómodos* que éste publicó a cuatro manos con Paco Ignacio Taibo II, afirma que sus aspiraciones literarias no han menguado y que, incluso, han llegado a afirmarse.

NOTAS

[1] El estudio de Huffschmid (2004) sobre el EZLN, incluye referencias sobre cómo fue percibido en España.

[2] A partir de ahora, *Turistas*.

[3] La novela es la primera de una serie de tres (a la que el propio autor prefiere no llamar trilogía). Hasta la fecha también se ha publicado la segunda novela, titulada *Contramundo* (2006).

[4] A partir de ahora, *Marcos*.

[5] El tema de la comida hace pensar en la novela *Muertos incómodos* que el subcomandante Marcos publicó junto con Paco Ignacio Taibo II, en 2004 como folletín en *La Jornada* y en forma de libro en el mismo año que *Turistas del ideal*. En ella el tema de la comida está muy presente y se describe en los mismos términos dicotómicos de comida casera, regional, auténtica y tradicional *versus* comida rápida, internacional y producto del capitalismo neoliberal. En la novela de Marcos y Taibo II la importancia del tema también tiene que ver con la presencia de Vázquez Montalbán como personaje secunda-

rio, pues es consabido que el escritor catalán había convertido la gastronomía en uno de los ingredientes predilectos de sus novelas y más particularmente de su serie Carvalho.

[6] En <www.archimadrid.es/actbibliografica/2005/10/00paginas/03.htm>

[7] En cuanto a Sabina, Marcos cuenta a su entrevistador: "Sabina entra, pero entra al fondo. Nosotros a Sabina lo escuchamos en la montaña a través de una estación de Puebla 'Que nos dieron las once, la una, las dos y las tres...'" (*Marcos*, 194).

[8] "Recuerdo el comentario del secretario general del PSOE, Almunia, cuando, visitante en México, desacreditó la revuelta zapatista y a los observadores extranjeros. Turistas revolucionarios les llamó" (*Marcos*, 134).

[9] Para las referencias con respecto a Miguel de Cervantes en los comunicados de Marcos, véanse Pellicer (2006) y Vanden Berghe (2005 y 2007).

[10] De los comentarios negativos con relación al EZLN, el libro de Maite Rico y Bertrand de la Grange, *Marcos: la genial impostura*, llama más su atención pero lo descalifica como un "ejercicio de propaganda paragubernamental contra la propaganda zapatista" (*Marcos*, 86). El segundo crítico de los zapatistas cuyos textos comenta es Octavio Paz y los equipos de *Vuelta / Letras Libres*, un tema que comentaré después.

[11] Se podría cotejar el libro sobre Marcos con otros textos de Vázquez Montalbán. Desde el punto de vista del género, en la medida en que incluye ingredientes del artículo periodístico, de la entrevista y del ensayo, *Marcos: el señor de los espejos* tiene más afinidades genéricas con *Y Dios entró en La Habana* (1998) pero también se acerca a los ensayos de *Escritos subnormales* (1989) y *Panfleto desde el planeta de los simios* (1995). Sin embargo, el texto sobre Marcos asimismo significa una ruptura. En sus últimos textos, el autor dejaba cauce a su pesimismo. Los *Escritos subnormales* arrancan de la convicción de que lo imbécil o subnormal creados por el

supersistema penetran en la sociedad entera. Al mismo tiempo, el cambio necesario de la izquierda entrevisto al final de *Panfleto* sólo es una posibilidad que existe en la teoría. En busca de una concreta y real posibilidad de cambio, Vázquez Montalbán entonces viaja a Cuba donde tampoco le llegan respuestas alentadoras. En este recorrido marcado por cierto desencanto y escepticismo, su encuentro con el EZLN significa una ruptura. Asimismo, *Marcos: el señor de los espejos* destila un sentimiento de esperanza de que las cosas, tal vez, puedan cambiar (Van der Gheynst, 2000: 5-6).

[12] Para un análisis de la evolución de Paz, véase la contribución de Juan Pellicer en este volumen.

[13] Paz parece utilizar la expresión para referirse a los intelectuales mexicanos que apoyan al movimiento zapatista.

[14] Véase Vanden Berghe (2006) para un análisis de los textos que Paz publicó en *Vuelta* sobre el EZLN.

[15] Una diferencia notoria según Paz es que los zapatistas son una minoría política mientras que los intelectuales "de izquierda" son mayoritarios en el campo intelectual (Paz, 2004a: b; 2004b: c).

[16] Lo atestiguan las numerosas polémicas en las que estuvo implicado. Véase Sánchez Susarrey (1993) y Vizcaíno (1993).

Bibliografía

Billig, Michael (1991), *Ideology and Opinions*. London: Sage Publications.

Bourdieu, Pierre (1991), "Le champ littéraire" en *Actes de la recherche en sciences sociales*, septiembre, pp. 4-46.

ENZENSBERGER, Hans Magnus (1978), *Der Untergang der Titanic. Eine Komödie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HUFFSCHMID, Anne (2004), *Diskursguerilla: Wortergreifung und Widersinn. Die Zapatistas im Spiegel der mexikanischen und internationalen Öffentlichkeit*. Heidelberg: Synchron.

PAZ, Octavio (2004a), "Días de prueba" en *Vuelta, Suplemento Extraordinario*, núm. 207, febrero, p. b.

_____ (2004b), "Chiapas, ¿nudo ciego o tabla de salvación?" en *Vuelta, Suplemento Extraordinario*, núm. 207, febrero, pp. c-h.

_____ (1996a), "La Selva Lacandona" en *Vuelta*, núm. 231, febrero, pp. 8-12.

_____ (1996b), "Más sobre botánica lacandona" en *Vuelta*, núm. 231, febrero, p. 63.

_____ (1994), "Chiapas: hechos, dichos, gestos" en *Vuelta*, núm. 208, marzo, pp. 55-57.

PELLICER, Juan (2006), "De la Mancha a la Lacandona. Provocación y generación de interminables lecturas" en *Revista Iberoamericana*, vol. LXXII, núms. 215-216, abril-septiembre, pp. 689-696.

RICO, Maite, Bertrand de la GRANGE (1998), *Marcos: la genial impostura*. Madrid: Aguilar.

RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos (1999), "Marcos, Vázquez Montalbán y el liberalismo" en *El País*, 6 de marzo.

RODRÍGUEZ FISCHER, Ana (2005), "Turistas del ideal, de Ignacio Vidal-Folch" en *Letras Libres*, junio, <www.letraslibres.com/index.php?art=10540> (Consulta: 18 de febrero, 2008).

Romero, Pablo (2005), "Turistas del ideal" en <www.archimadrid.es/actbibliografica/2005/10/00 paginas/03.htm> (Consulta: 18 de febrero, 2008).

Rovira, Guiomar (1994), *¡Zapata vive!: la rebelión indígena de Chiapas contada por sus protagonistas*. Barcelona: Virus.

Sabina, Joaquín (2007), *A vuelta de correo*. Madrid: Visor.

Sánchez Susarrey, Jaime (1993), *El debate político e intelectual en México*. México: Grijalbo.

Taibo II, Paco Ignacio y subcomandante Marcos (2005), *Muertos incómodos*, Barcelona: Destino.

Vanden Berghe, Kristine (2005), *Narrativa de la rebelión zapatista. Los relatos del subcomandante Marcos*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert.

_____ (2006/1), "Los 'sin voz' y los intelectuales en México. Reflexiones sobre algunos ensayos de Mariano Azuela, Octavio Paz y el EZLN" en *Latinoamérica*, núm. 42, pp. 131-152.

_____ (2007), "Sobre armas y letras. El Quijote y la construcción del narrador y de los personajes en los relatos del subcomandante Marcos" en *Boletín de la AFECH*, núm. 33, <http//afehc-historia-centroamericana.org/index.php>

Van der Gheynst, Pieter (2000), *Manuel Vázquez Montalbán y Chiapas '94. Marcos: el señor de los espejos (análisis discursivo)*. KU Leuven, tesina inédita. (Bajo la dirección de Kristine Vanden Berghe).

Vázquez Montalbán, Manuel (1989), *Escritos subnormales*. Barcelona: Seix-Barral.

_____ (1994), "La teología neoliberal" en *El País*, 5 de abril.

_____ (1995), *Panfleto desde el planeta de los simios*. Barcelona: Crítica.

_____ (1998), *Y Dios entró en La Habana*. Madrid: Aguilar.

_____ (1999a), "El catedrático, Marcos y el chorizo" en *El País*, 13 de marzo.

_____ (1999b), *Marcos: el señor de los espejos*. Madrid: Aguilar.

VIDAL-FOLCH, Ignacio (2005), *Turistas del ideal*. Barcelona: Destino.

_____ (2006), *Contramundo*. Barcelona: Destino.

VIZCAÍNO, Fernando (1993), *Biografía política de Octavio Paz o la razón ardiente*. Málaga: Algazara.

Textos encontrados
La rebelión zapatista en la voz de tres escritores chiapanecos

Jan de Vos
Ciesas-Sureste, México

Odi et amo, quare id faciam fortasse requiris.
Nescio, sed fieri sentio et excrucior.
Catullus

La rebelión zapatista no produjo mayor resonancia en las obras de los escritores mexicanos considerados como "de primer nivel", al grado que éstos casi se dejan contar con los dedos de la mano. En este grupo reducido hay tres autores oriundos de Chiapas que, precisamente por ser nativos de este estado, se sintieron directamente interpelados por el movimiento armado. Se trata del cuentista Eraclio Zepeda y de los poetas Juan Bañuelos y Efraín Bartolomé. En el presente ensayo quiero dar una lectura de los textos donde estos tres escritores se dejaron conmover por aquella rebelión, por cierto, desde posiciones

y con voces muy distintas. Los llamo "encontrados", en los dos sentidos que esta palabra tiene: por haberlos buscado y seleccionado en el conjunto de su obra, y por haber encontrado en ellos no sólo voces diversas sino enfrentadas. Los tres autores mencionados figuran entre los mejores escritores que México tiene actualmente. Con los dos primeros me une, desde hace años, una ya vieja amistad; al tercero lo conozco sólo por su obra. En mi reflexión intentaré combinar, en la medida de lo posible, la emoción que la lectura de la obra del trío chiapaneco suele producirme, con la mirada crítica que me impone mi disciplina de científico social. Procuraré interrogar a estos admirados autores sobre los motivos y la manera en que se dejaron interpelar por el movimiento rebelde que en 1994 estalló en las montañas y selvas de su tierra natal. Pero antes de entrar en materia, quiero dar una breve semblanza de ellos.

Eraclio Zepeda nació en 1937, en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, capital de Chiapas. Después de buscar inicialmente su suerte en la poesía, se dedicó a escribir cuentos —género literario en el cual pronto destacó— y ahora es reconocido, dentro y fuera de México, como uno de los mejores autores en esta rama de la literatura. Son muy conocidos, y muy apreciados por un público amplio de lectores, *Benzulul* (1960), *Asalto nocturno* (1974), y *Andando el tiempo* (1980). Zepeda ha llevado también una vida comprometida políticamente, llegando a ser, en 1982, candidato a diputado federal por el Partido Comunista Mexicano (PCM) y, en 1992, candidato a ocupar la presidencia de la república. Sus últimos cargos públicos fueron, de 1996 a 1998, secretario de gobierno en

el estado de Chiapas y, de 1998 a 2000, embajador de México ante la UNESCO. Antes de dar esos dos últimos giros políticos, había sido invitado a prologar un libro con reportajes sobre la guerra de doce días (del primero al 12 de enero de 1994) que se libró en Chiapas entre las tropas rebeldes y gubernamentales. Se trata de una antología de textos y fotografías, publicada en julio de 1994 con el título *Los torrentes de la sierra: rebelión zapatista en Chiapas*. El prólogo de Zepeda es, sin duda, el cuento más breve que haya escrito en su vida. Lleva como título "Viene de lejos" y su lectura me conmovió de tal manera que lo pedí prestado, junto con el del libro que el texto prologa, para que sirviera como encabezado de uno mío: *Vienen de lejos los torrentes*, manuscrito que aún está en proceso de redacción.

Juan Bañuelos es cinco años mayor que Zepeda, ya que nació en 1932, en la misma ciudad de Tuxtla Gutiérrez. Se ha dedicado, casi exclusivamente, a la escritura de poesía. Publicó, junto con Eraclio Zepeda, Jaime Augusto Shelley, Jaime Labastida y Oscar Oliva, los volúmenes colectivos *La espiga amotinada* (1960) y *Ocupación de la palabra* (1965). Con su libro *Espejo humeante* ganó en 1968 el Premio Nacional de Poesía. Después publicó varios libros más, entre ellos *No consta en actas* (1978), *Destino arbitrario* (1982) y, en 2000, *El traje que vestí mañana. Obra reunida*. Actualmente reside en la ciudad de Tlaxcala, desde donde colabora con las más importantes revistas y suplementos culturales de México y Latinoamérica. Los textos que se relacionan de alguna manera con la rebelión zapatista se encuentran en la parte final de *A paso de hierba: poemas sobre Chiapas*, libro que fue

publicado en 2002 y recoge todos los poemas que Bañuelos ha dedicado a su tierra natal. Bajo el subtítulo "De la colmena", el poeta ha reunido allí 16 poemas de reciente factura, de los cuales por lo menos seis fueron escritos a partir de la sacudida moral y cultural que la insurrección zapatista produjo en él. De estos he seleccionado dos: "El correo de los bosques" y "No vive ya nadie en mi país".

Efraín Bartolomé es el más joven y, hasta la fecha, el menos reconocido, lo que no significa que es el menor de los tres en cuanto a talento literario se refiere. Nació en la ciudad de Ocosingo en 1950, y ha publicado casi exclusivamente poesía. Entre sus libros destacan *Ojo de jaguar* (1980), *Música solar* (1984), *Música lunar* (1991), *Corazón del monte* (1995) y *Oficio: arder (Obra poética, 1982-1997)*. En medio de esta producción poética, que impresiona tanto por su calidad como por su prolijidad, el autor sorprendió a propios y extraños, al publicar en 1995, un texto en prosa: *Ocosingo: diario de guerra y algunas voces*. Es el testimonio ocular y auditivo del enfrentamiento sangriento que se dio en su poblado natal, durante los primeros días de enero de 1994. Es el texto que es, asimismo, objeto de análisis en el presente ensayo, porque contiene una serie de páginas donde Bartolomé evoca, con gran nostalgia, el viejo mundo ranchero que él ve derrumbarse para siempre bajo las botas de milicianos zapatistas y soldados federales por igual. Complemento este testimonio en prosa con un poema, escrito en 1992, es decir, antes de la rebelión, por ser un himno al valle de Ocosingo, a su pasado milenario y a su hermosura natural, y por esta razón constituye un preámbulo a las evocaciones nostálgicas que aparecen en el libro de 1995.

La rebelión en la voz de Eraclio Zepeda

"Viene de lejos" es el único texto que Zepeda escribió sobre la rebelión, pero es un acercamiento bastante acertado y completo a ella, de manera que conviene transcribirlo íntegro. En él está hablando un verdadero maestro, capaz de tocar, con muy pocas palabras, el meollo del drama que significó la toma zapatista de la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, en aquella memorable madrugada fría del primero de enero de 1994. Escuchémosle primero, antes de someterle a nuestras preguntas y miradas críticas. Escribe Zepeda:

> Cuando las aguas de la creciente derrumban las casas, y el río se desborda arrastrando todo, quiere decir que hace muchos días que empezó a llover en la sierra, aunque no nos diéramos cuenta, me dijo don Valentín Espinosa.
>
> Estábamos hablando de cómo fue que de pronto vino la guerra a caer en estas tierras.
>
> Y nos pusimos a platicar de tantas maldades que les han y les hemos hecho a la indiada. Es que desde el principio de los tiempos, cuando empezamos a hablar en castilla, fuimos a darles duro, al palo y sin zacate. Si tenían tierras buenas, a quitárselas íbamos. Que si el río lamía sus tierras y bien se navegaba en sus aguas, nuestras eran. Para ellos el cerro y los pedregales. ¿Que sus abuelos se las heredaron? ¡Pues nuestros padres se las quitaron!
>
> —La poca tierra que les dejamos sirvió para que sembraran lo que a nosotros nos hacía falta,

para pagárselas, cuando se les pagaba, a como nosotros queríamos...

—Pero eso fue hace mucho tiempo, don Valentín...

—Mucho para nosotros, para ellos fue ayer, y la cicatriz no cierra todavía.

Y me quedé viendo la iglesia, y los palacios y la plaza, todo de piedra labrada. Y pensé en las manos que labraron.

—En todo están sus manos. No te equivoques, dijo don Valentín.

Y me quedé pensando en todo lo que había conocido desde niño: los caminos, los puentes, las presas, los aljibes, los pozos, los cimientos, las casas. Y en todo advertí la mano de los indios.

—¿Y dónde viven?, preguntó don Valentín.

—Fuera de todo lo que hicieron, contesté.

—¿Y dónde mueren?

—En cualquier parte. De cualquier cosa.

—¿Y de qué te sorprendes?, volvió a preguntar.

—¿Sorprender?

—De lo que estás mirando... y don Valentín extendió el brazo para que su mano describiera el mundo.

Y fue entonces cuando vimos las botas de hule nuevecitas hasta abajo y las gorras nuevas hasta arriba, y las mochilas en la espalda, y los uniformes ciñendo el cuerpo, y las escopetas en las manos, y las lanzas en las manos del otro compañero, y las miradas dispuestas debajo de las gorras.

—¿A dónde van? Les preguntó una mujer.

—A la guerra, contestó un niño arreglando su mochila.

—¿Contra quién?

—Contra el tiempo, contestó un viejo que amarraba la punta de su lanza.

—¿Por qué a la guerra, don Valentín?, quise saber.

—Esto viene de lejos. Cuando el río crece quiere decir que desde hace tiempo se están preparando en la sierra los torrentes.

No cabe duda que estas líneas fueron escritas poco tiempo después de la toma de San Cristóbal de Las Casas, antigua capital de Chiapas, por los zapatistas, aquel primero de enero de 1994. Dos mestizos, uno joven y el otro adulto, ven e interpretan la llegada de los rebeldes indígenas desde la acera de una calle de la ciudad. Los soldados que les contestan también son dos e igualmente de edad diferente: un niño y un viejo. A través de unas pocas preguntas nos enteramos de la centenaria explotación de la población indígena por parte de españoles y criollos. El viejo mestizo tiene el valor de identificarse con aquellos opresores; así lo indica el plural que aparece en sus respuestas: "cuando empezamos a hablar castilla, fuimos a darles duro". Es admirable la manera concisa pero sugerente en que el autor evoca la enajenación de bienes y personas que la población indígena sufrió a manos de sus amos mestizos. Aún más admirable es la manera en la cual introduce sutilmente el cambio de posición en el diálogo de los dos mestizos: primero es el viejo que da las respuestas, después es el joven, vencido y convencido por las evidencias que ve. Así el lector es llevado con verdadera maestría a la conclusión inevitable: la herida recibida por la población indígena es muy

vieja y la cicatriz aún no cierra; a los rebeldes les sobran las razones para tomar las armas e ir a la guerra.

Muchos en Chiapas admiraban a Zepeda, en primer lugar por su extraordinario talento de cuentero y cuentista, pero también por su cercanía a la población indígena y su larga trayectoria de luchador en movimientos y partidos de izquierda. Pero poco tiempo después de haber publicado "Viene de lejos", el autor tomó la decisión —inconcebible para la mayoría de sus amigos y compañeros de lucha— de entrar a formar parte del gobierno chiapaneco en una coyuntura de abierta represión contra el movimiento zapatista y sus bases de apoyo. Durante los dos años en que estuvo de secretario de gobernación se le derrumbó la imagen que había construido a lo largo de toda una vida. Después de retirarse anticipadamente de aquel cargo ominoso, entró en un silencio prolongado, tanto a nivel privado como público. Dedicó ese largo retiro a un proyecto muy ambicioso: la escritura de una tetralogía histórica, de la cual dos tomos ya han sido publicados: *Las grandes lluvias* (2006) y *Tocar el fuego* (2007). En imitación de Marguerite Yourcenar, autora de la famosa trilogía *Le labyrinthe du monde* (1974, 1977, 1988), combina la historia familiar propia con la del entorno social y político de Chiapas durante los últimos dos siglos.

El texto "Viene de lejos" es, pues, una *avis rara* en el conjunto de la obra de Zepeda: es un cuento, sí, pero también es una clara toma de posición en favor de la liberación de los indígenas enarbolada por las tropas zapatistas. Y todo esto puesto en un contexto histórico de larga duración, utilizando con gran maestría el diálogo

como herramienta de expresión literaria. El texto brilla con una luz muy propia, si lo comparamos con el resto de la obra del autor y tomamos en cuenta su negativa de ser identificado como "escritor indigenista". Al contestar a los críticos que querían calificarlo como tal después de la publicación de *Benzulul*, Eraclio Zepeda había afirmado entonces: "Escribí sobre indios porque eran las personas que mejor conocía. Si hubiera conocido cosmonautas hubiera escrito sobre cosmonautas". Es decir que no existía en él nunca la identificación con la llamada "causa indígena". Recordar aquella puntada podría ayudar a entender la facilidad con la cual Zepeda pudo olvidar lo escrito en 1994, dándole un valor puramente circunstancial.

La rebelión en la voz de Juan Bañuelos

Entre Eraclio Zepeda y Juan Bañuelos el contraste no podría ser mayor. El primero se fue alejando cada vez más de la causa zapatista, a pesar de haber escrito inicialmente un texto hermoso en abierto apoyo a la misma. El segundo se fue identificando cada vez más con aquélla, pero en vano uno buscaría en su poesía reciente una referencia explícita al compromiso político que indudablemente tuvo y sigue teniendo con el movimiento. Como miembro activo de la Comisión Nacional de Intermediación (Conai) durante los últimos diez años, Bañuelos estuvo directamente involucrado en el proceso de negociación que en 1995 se inició entre los rebeldes y el gobierno federal. Sus viajes continuos a los Altos de Chiapas y la Selva Lacandona le

abrieron de repente el mundo mágico de los pueblos indígenas chiapanecos. Niño mestizo de las tierras bajas del río Grijalva (véase su poema "Estelas de los confines" sobre el cañón El Sumidero) y habitante de las ciudades mexicanas (Tuxtla Gutiérrez, Ciudad de México, Tlaxcala), descubrió de repente la riqueza inspiradora de la herencia indígena, aún muy presente en los "usos y costumbres" de las comunidades campesinas mayas. Afortunadamente, supo mantener su quehacer poético siempre muy separado de su activismo político. Nunca este último influyó en la forma o el contenido de los poemas que escribió bajo la inspiración directa de visitas a los pueblos indígenas de Oventic, La Realidad, Oxchuc y Chenalhó. Aunque restringidos en el tiempo y en el espacio en cuanto a su factura, estos poemas toman el vuelo, intimista y universal a la vez, que caracteriza toda su obra. No son fáciles de entender para los que no están familiarizados con la estructura poética muy propia de Bañuelos y con el contexto sociopolítico que los vio nacer. He escogido el más accesible de ellos, "El correo de los bosques", escrito en San Cristóbal de Las Casas en 1995 "en espera de una tregua para la paz". He aquí la transcripción de este bello poema:

No pasa nada
No pasa nadie
Su sombra se filtra
entre los dientes de la guerra

En la puerta de la selva las arañas
terminan por tejer
el cerco

Con los labios de arena cuando niño se tragó un botón de su camisa. Cuando joven el hueso de una fruta. En su madurez vuela en avionetas, libra retenes, conduce el auto por caminos cinéreos de herradura, recorre a pie veredas y cañadas empapado de llovizna. Ahora, va y vuelve atragantado por antorchas de fuego y palabras.

—El que entra en la ciudad
tan silvestre
como un sueño de ardilla

El que guía a las nubes
por el atajo de los topos

El que habla con el zumbido
de un insecto arrinconado

(Los hongos gritos de su cráneo
coagulan el pulso del jaguar)

Él mismo deja de existir
Es la hierba sin nombre

Un enigma de selva guarda en sus maneras.

Con los anteojos de seminarista pasa desapercibido entre la gente. Si acaso, llegan a confundirlo si cruza por el liceo Fray Matías de Córdoba: "Buen día, profesor".

Qué serenidad envuelta en el pañuelo de los árboles desanda su mirada.

Atezado por el sol trae follajes grabados en su rostro

—Ay si el miedo moliera la nada
Hay el tiempo
sin padre

El halcón vive de cazar a
sus semejantes: garras
y ojos inquisidores son
tan crueles como sus plumas

Los jejenes
borran la sombra de las hojas

Las cigarras
se nutren de rocío

Nosotros
de hojarasca

(Entre la hierba —ya crecida
quedan algunos huesos blancos)

—Si tan sólo se escuchara el ladrido de un perro

Amanece pero no es el día

Rezanderos:

—Que su jícara
siempre tenga
agua

—Que no se vuelva
liebre su maíz
ni su bejuco

—Que no camine
en balde bajo
la luna

—Que nunca más
la paja de la choza
ahogue su respiro
y que el incienso
eleve su humo

—Que no se pare
la mariposa negra
en su verdura

—Las piedras hambrientas
cuidan —desde ahora—
su pulso

—Los hombres sin rostro comen luz

Este poema sólo se entiende a partir de su contexto. Bañuelos nos facilita la tarea al poner, inmediatamente después del título, entre corchetes: (En espera de una tregua de paz), seguido de una cita de T. E. Lovejoy en cursivas: *El bosque tropical es la más grande expresión de la vida sobre la tierra.* Además de estas dos frases introductorias, nos ayuda también la nota al pie de página con la que el poema concluye y que está igualmente puesta en cursivas: *San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 1995.* De esta manera el texto está situado en el espacio y en el tiempo, e intuimos, además, en qué condición lo escribió: esperando, en calidad de miembro de la Conai, a

un mensajero que venía de la zona rebelde con noticias relacionadas con el proceso de paz. El poema se deja, pues, leer y entender desde este escenario muy concreto: un campesino zapatista llega desde la Selva Lacandona a la ciudad de San Cristóbal y deambula desapercibido por sus calles. En el camino de ida, ha podido pasar sin mayor problema los retenes militares del ejército mexicano y es de esperar que así sea también para su regreso. Por eso están, al final, los conjuros de los rezanderos (indígenas) que el poeta evoca para que acompañen al correo en su caminar. Tres frases, a primera vista muy enigmáticas, parecen aludir al movimiento zapatista: "Va y viene atragantado por antorchas de fuego y de palabras", "Amanece pero no es de día" y "Los hombres sin rostro comen luz". Están cargadas con imágenes que suenan muy familiares para los que hemos oído o leído los discursos zapatistas.

Pero ésta no es la única lectura que podemos dar al poema. Más allá del mundo chiapaneco *hic et nunc* representado aquí, el autor nos sugiere, gracias a las metáforas utilizadas, unas realidades —tanto naturales como humanas— de dimensiones mucho más amplias: el mundo misterioso de cualquier bosque tropical, el andar solitario de cualquier hombre silvícola, la ominosa presencia de cualquier ejército opresor, la fuerza mágica de cualquier conjuro. Al convertir así un evento coyuntural en un acontecer cargado de símbolos universales, ha producido una verdadera obra de arte. Esta capacidad de sublimar lo cotidiano y circunstancial no es algo dado, sino que es el resultado de un largo y doloroso proceso, donde estética y ética van de la mano.

En una reflexión sobre su propio oficio (véase la entrevista de Marco Antonio Campos, incluida en el poemario *A paso de hierba*), lo expresó con las siguientes palabras:

> Con los indígenas aprendí profundamente, aun dentro de su lacerante miseria, lo que es la dignidad y la humildad. Con ellos aprendí que la imaginación es el tañido de la sangre. Yo creo que la poesía será un elemento básico cuando en la tierra hablen verdaderamente los hombres y no los bárbaros. La poesía es una laboriosa práctica del lenguaje que cuenta apenas en el presente con un público muy restringido, pero sin ella la humanidad terminaría suicidándose [...] Para ser parte de la creación, el poeta debe morir muchas veces en sus poemas y destruir el Yo, símbolo del vacío e imagen de la vida contemporánea. Bien lo dijo Jacob Boehme hace siglos: "Aquel que no muere antes de morir, está perdido cuando muere". Los poetas debemos seguir bailando a la orilla del cráter, porque la vida es una danza; hay que repetir el drama de la humanidad. Hay que realizar el viaje oscuro, doloroso y sagrado hacia los mitos, que son la belleza y la existencia misma. (Bañuelos, 2002: 193)

De este acercamiento al mundo indígena —poco conocido por el autor antes de la sacudida de 1994— brotaron también los demás poemas escritos a raíz de sus andanzas en los Altos y Selvas de Chiapas en calidad de miembro de la Conai: "Lienzo de las tejedoras" (Ovente. La

Realidad, 1996), "Hojamarga" (San Pedro Nixtalucum), "Parábola de la persuasión" (La Realidad, 1996), "Hacer costumbre" (Chenalhó, 1998), "Epigrama" (La Realidad, 1998), "El ciego" (Acteal, 1998), "Mutaciones". Junto con otros poemas, escritos antes de 1994 pero igualmente inspirados en el mundo indígena, formarán un nuevo libro dedicado a la "memoria maya", aún en proceso de redacción. Entre aquellos figuran poemas como "Coyote azul con guitarra", "Palimpsesto", "No vive ya nadie en mi país", "Estelas de los confines", "El descenso de Tzots Choj", "Peregrinos de Oxchuc", "Papá solito", y "Luces intermitentes". Son todos textos que desbordan de amor por los indígenas mayas de Chiapas como, por ejemplo, la lamentación, al estilo de una jeremiada bíblica: "No vive ya nadie en mi país", dedicada a todos los indígenas y campesinos asesinados y torturados de Chiapas y de México entero:

País emparedado

Túrbido
Clamante
Soledoso
No es la luz

Es el humo que despierta
con las vísceras del polvo entre las manos

Es la herrumbre que expulsan
los desaparecidos

Son los ninos que juegan con las calaveras

Es la luna que puede distinguir
a cada torturado por su espanto propio

Y en las orillas de los párpados
llagas de hambre

De pronto
nuestro idioma

escupe el aguardiente
de los sepultureros

los asesinos vociferan
por el ano

los vientos de obsidiana barren
el salitre la bruma el vaho rojo
de la matanza

el último segundo que precede
a la iluminación

—Que el sol se ponga en movimiento
que el firmamento no vuelva a caer sobre la tierra

gritan las viudas
techando nuestras frentes

con bocas descarnadas
y el ojo muerto de la luna

El colibrí ovó
una aurora boreal

—Hay un país lejano   túrbido
tan grande   Y otra vez lejano

La rebelión zapatista en la voz de Efraín Bartolomé

Ya mencioné la distancia que existe entre Juan Bañuelos y Eraclio Zepeda en cuanto a la posición política que ellos tomaron frente al movimiento zapatista: el primero declarándose desde el principio abiertamente en favor de los rebeldes; el segundo optando finalmente por formar parte de un gobierno que los reprimió. Sin embargo, los escritos de ambos aquí presentados aún no revelan esta diferencia, ya que en ellos vibra la misma indignación por la marginación del indígena chiapaneco y la misma simpatía por el levantamiento armado. Este tipo de acercamiento compasivo está totalmente ausente en la obra de Efraín Bartolomé. Al contrario, este poeta nacido en Ocosingo y obsesivamente enamorado de la belleza de su terruño, interpretó, desde el primer día, la irrupción de las tropas zapatistas en su pueblo como el derrumbe del mundo finquero al que pertenecía por lazos familiares y afinidades estéticas.

La rebelión lo sorprendió en la casa de sus padres el primero de enero y lo obligó a ser testigo presencial de la sangrienta batalla que se libró durante los días siguientes en las calles de Ocosingo. Decidió apuntar en un cuaderno todo lo que fue oyendo y viendo, minuto por minuto.

Publicó después el resultado en un libro de más de 200 páginas que llamó *Ocosingo: diario de guerra y algunas voces*. La mayor parte la llenan observaciones muy puntuales sobre lo sucedido durante y después de la batalla. Pero, por fortuna nuestra, vienen intercaladas algunas reflexiones sobre lo que había sido hasta entonces, desde su muy particular punto de ver y sentir, la vida en el pueblo de Ocosingo y en las fincas y ranchos del valle circundante. Son estas reflexiones las que revelan la toma de posición del autor frente a la rebelión y sus protagonistas: su identificación con aquel mundo espléndido de potreros, cañaverales y sementeras, que había convertido el valle de Ocosingo en una de las regiones más bellas y prósperas de Chiapas; su aversión hacia los predicadores religiosos y activistas de izquierda, que presumían liberar a la población indígena de la explotación pero en realidad la habían llevado al matadero de una guerra desigual y cruel; su reconocimiento del odio racial que imperaba en la sociedad de Ocosingo y hacía la convivencia entre indígenas y mestizos particularmente difícil; su tristeza por la destrucción del medio ambiente en el valle y en el pueblo.

De aquellas reflexiones, que son nueve en total, selecciono tres porque ilustran, mejor que las otras, la descomposición social y ambiental que según el poeta caracteriza, desde hace ya algún tiempo, su patria chica:

1

¿De verdad hay racismo en el pueblo?

Desde luego.

"¡Indio! ¡Indio! ¡Indio!"

La palabra hiende el aire con el efecto reverberante de un machetazo sobre corazón de roble.

"Maldito indio", "indio desgraciado", "indio tenías que ser", "los cabrones indios", "indio jijueputa", "indio revestido", "indio renegrido", "comés como indio", "montás como indio", "parecés indio", "son muy cochinos los indios", "son unos ladrones", "toda la partida de indios son iguales".

O la formación reactiva: "los inditos", "los indios de alma pura", "los nobles indios", "los indios esencialmente buenos", "los inditos a los que hay que ayudar", "los indios explotados", "los indios esclavizados en las fincas", "los pobrecitos indios", los indios que no podrán hacer nada si los ladinos ilustrados no vienen a ponerles la letra en el ojo, el maíz en la boca, los ojos en el cielo, las armas en la mano [...]

(pp. 159-160)

2

Yo me quedé contemplando la gran plaza del pueblo cubierta de cemento.

La vieja pila colonial destruida por cierto presidente municipal que quiso "renovarla".

Los hermosos portales, antiguamente blancos, ensuciados ahora por los letreros del comercio.

La preciosa casa de la niña Chayo Solórzano, antes de tía Vidaura, que pudo ser un hermoso centro cultural (un museíto, una casa de cultura), y que ha sido desperdiciada miserablemente y usada para oficinas del Poder Judicial y antes como oficinas del PRI.

Los antiguos tejados hermosísimos que rodeaban la plaza colonial, muy afectados ahora por los chillantes colores y los feísimos edificios "modernos" de las farmacias.

Mi antigua plaza.

Mi antiguo parque de ceibas, truenos, flamboyanes.

Yo no conocí la gran Ceiba que admiró John Lloyd Stephens a mediados del siglo pasado.

Ni conocí los truenos de los años veinte.

Pero sí conocí los magnos flamboyanes que incendiaban el día con estallidos rojos y amarillos, y filtraban el sol con verdes manecitas delicadas, como cerniéndolo.

La verde filigrana en el follaje de los flamboyanes.

Otro presidente mandó tumbar los flamboyanes y sembraron laureles de la India.

En un lugar de flora tan variada se sembraron esos árboles recortables que uniformaron el parque como tanto parque impersonal de la república.

Ah, los presidentes municipales.

"Un vulgo errante, municipal y espeso".

No queda una sola ceiba en los espacios públicos.

No hay una sola caoba en los espacios públicos.

No hay un solo cedro en los espacios públicos.

La miseria espiritual de un pueblo victimado por el progreso donde parece haberse reunido el peor gusto de los comerciantes, los ganaderos, los petroleros, las fuerzas vivas, la sucia sociedad de aprovechados y mezquinos y canallas.

La gente, pues.

La gente, en suma.

Mi gente.

(pp. 190-191)

3

Es cierto que en estos valles fértiles la gente no se muere de hambre: el más pobre hace milpa y frijolar, en tierra propia o en tierra ajena.

Y siembra plátano y tiene colmenas y en cualquier choza pobre hay puercos, guajolotes y gallinas.

Pero hay odio racial.

Pero hay guerra de castas.

Y hay jueces corruptos, funcionarios corruptos, profesores corruptos.

Y comerciantes abusivos de moral envilecida.

Y odio entre ocosingueros y oxchuqueros.

Y penetración lenta de salvadores de almas.

Y agandalle.

Y canallez.

Y, mezclada con todo eso, una capacidad sorprendente de trabajo.

En el ranchero: el agricultor y el ganadero.

Estos hombres de piel quemada y manos rudas que se levantan en la madrugada y están en sus ranchos a las cinco para estar de vuelta en el pueblo a las seis, entregando leche que se beberá o se transformará en queso, en crema, en mantequilla.

Estos hombres de a caballo que ahora conducen camionetas de trabajo.

Estos hombres de mal gusto que producen lo que nos comeremos en las grandes ciudades.

Estos hombres y mujeres que no pudieron estudiar porque tenían que atender sus ranchos.

Éstos, a los que la realidad se les vuelve de pronto tan incomprensible.

Y Ocosingo no podrá ser el mismo de antes.

Porque durante un tiempo el odio se acendrará.

Y las llagas no cerrarán fácilmente.

Y los "monstruos del bien" seguirán llegando al valle.

(pp. 156-157)

Ocosingo: diario de guerra y algunas voces es lo que su título indica: la anotación de lo sucedido en los primeros doce días de enero de 1994 en aquel poblado chiapaneco. Junto con los reportajes que aparecieron en el libro *Los torrentes de la sierra*, documenta con trágica precisión el choque desigual entre los milicianos rebeldes y los soldados del ejército mexicano. Cuando es cuestión de anotar lo que oye y ve, el autor no admite ninguna intromisión subjetiva; se reserva ésta para las reflexiones intercaladas, pero allí a penas si expresa, muy de vez en cuando, su punto de vista sobre el movimiento armado. En los tres textos arriba citados sólo la última frase del primero y del tercero insinúa lo que siente y piensa al respecto: desaprueba, con amargura mal disimulada, a los "salvadores de almas", a los "monstruos del bien", a los "ladinos ilustrados" que vinieron a dizque redimir a los indígenas, poniéndoles "la letra en el ojo" (¿los maestros bilingües del Instituto Nacional Indigenista?), "el maíz en la boca" (¿los promotores del Partido Revolucionario Institucional?), "los ojos en el cielo" (¿los agentes de pastoral de la diócesis?) y "las armas en la mano" (¿los guerrilleros del Ejército Zapatista de Liberación Nacional?). Tiene aversión hacia estos cuatro grupos, aunque especialmente hacia los curas y religiosos.

y sobre todo hacia el obispo Samuel Ruiz García, a quien considera como el verdadero responsable de la desgracia. Sólo así cobran sentido las dos terribles citas de William Blake, al final del libro, que leídas en ese contexto se vuelven extremadamente acusadoras:

> Quitad de en medio esa oscura iglesia; quitad de enmedio a ese hombre de sangre. Así habéis quitado para siempre de en medio a la antigua maldición.

> Dicen que este misterio nunca ha de aclararse: el cura pregona la guerra; el soldado, la paz.

No fue la primera vez que Bartolomé expresaba así su aversión hacia monseñor Ruiz García. Lo hizo, de manera mucho más explícita, en un poema que escribió en 1992 bajo el título "Audiencia de los confines" y publicó en 1998 en un fascículo junto con otro poema llamado "Oro de siglos". Se trata de un texto extenso (pp. 15-30) donde el poeta evoca la historia del valle de Ocosingo, desde los tiempos prehispánicos hasta la actualidad. Menciona, con nombre y apellido, a los principales personajes cuyas actuaciones dejaron huella en la región, empezando con el héroe prehispánico Votán y terminando, precisamente, con el obispo de San Cristóbal. Hablando de la época donde él mismo ya es parte de la historia local, es decir, de los años 1960-1970, lamenta las dos grandes calamidades que, según él, le cayeron a su terruño: la apertura de la carretera de Palenque a San Cristóbal (en 1970) y la ocupación, allí, de la sede episcopal por don Samuel (1960).

La metáfora poética que utiliza para caracterizar la aparición del prelado —y de su séquito de curas de la teología de la liberación— en el valle edénico de su infancia, da la medida de su rechazo a aquellos "redentores" venidos de fuera. Es de una fuerza escalofriante y sólo se aprecia correctamente al leerla donde y como el autor quiso situarla: al final de su —por lo demás, bellísima— oda al paraíso perdido. Transcribo aquí los versos iniciales (pp. 15-17) y finales (pp. 27-29) del texto:

Subo al despeñadero

Me paro en la gran piedra:
el amplio valle duerme bajo el esplendor

Esos hilos de agua   Esos leves arroyos
Esos bravos torrentes   Esos ríos menores
Esos ríos mayúsculos internándose en los huertos
    [de Dios

Allá   donde mi vista llega apenas
volando lentamente como un águila reina

Del bloque gigantesco
que en laderas cada vez menos abruptas
va descendiendo al valle
brotan continuamente manantiales
                                        hilos de agua
torrentes   arroyuelos   ríos breves y grandes
y al final el río   el río mayor   el río más grande:
el Río

Y en las fuentes
en los espejos de agua
en las pozas tranquilas donde ahora duerme el sol
bajo las frondas protectoras
Ahí
como una gasa leve
como un cendal
hay rostros
finas imágenes
quebradas dulcemente por las olas pequeñas:
los diminutos círculos concéntricos que genera
[una hoja
un viento mínimo
un insecto al pararse sobre el agua
algún fragmento seco un fruto
una gota cuajada poco a poco en la rama

Caen
estos minúsculos objetos
y rompen la delgada figura
la delicada imagen el velo ligerísimo que se
[asoma en el agua

¿De quién son estos rostros?

¿Quién habla con nosotros en cada manantial?

Son las fuentes
Las fuentes legendarias
Las arterias del valle
Las raíces del tiempo

Escuchan las hormigas
Lo saben las serpientes

Está escrito en el árbol mayor
Lo dice el viento

El eco en la montaña
El golpe de las hachas tumbando cedros grandes
Éste es mi valle mi casa Yaxbité Ocosingo
Puerta del ocotal Lugar del Señor Negro

Territorios donde Votán reina en la Noche y en el Día

[...]

La dinamita resonaba en los bosques
con un temblor lejano y como enfermo
Los árboles caían
Los tractores tronaban rudamente
triscando a tropezones entre rocas brutales

Era mil novecientos setenta:
Ayer
Detrás venían los ciegos automóviles resbalando
[en el lodo
Y después los camiones de carga
que nos dejaban todo un mundo de plástico
a cambio de maíz de verdad de frijol de verdad
de miel de verdad de café de verdad de toros
[de verdad
Los camiones de carga que nos dieron a cambio
[de una selva
un escuálido bosque de postes y de antenas

Otros hombres vieron en nuestros valles la Tierra
[Prometida

y esos hombres trajeron la Necesidad
Y la Necesidad engendra redentores

Allá va Samuel Ruiz encabezando un silencioso
[ejército descalzo

Allá va el santo obispo meneando con su dedo su
[jícara de sangre...

A lo lejos la curva del camino hace ver su
[contingente
como una negra interrogación reptando

(Mientras tanto a su sombra el guerrero se prepa-
ra: el caníbal codicia su tasajo con roja encía y
[afilados dientes)

Estoy en lo más alto de la peña

Comparado con el valle
el mar tiene horizonte pequeño:
se junta pronto con el cielo
Carece de estos verdes que cambian con la distancia
De estos azules adelgazándose con la lejanía
De estos grises que saben a confín...

"Allá va el santo obispo meneando con su dedo su jícara de sangre". ¡Qué visión más aterradora, la de Efraín Bartolomé! ¿Se trata realmente de la misma persona que en algún momento llegó a ser nominada para el premio Nobel de la Paz? El juicio del poeta de Ocosingo se encuentra a años luz de la apreciación que le tiene Juan Bañuelos. En una entrevista que le hicieron, éste recordó

los momentos en que don Samuel le había invitado a acompañarlo a las comunidades indígenas y había podido observar con admiración cómo el obispo unía la palabra del evangelio con las necesidades de los pueblos indígenas: "Nunca trataba de imponer: intentaba mostrar la vía para que las enseñanzas cristianas enriquecieran sus propias creencias. La respuesta de las comunidades a sus enseñanzas me conmovió hasta la raíz".

Esta breve incursión en la obra de los tres escritores chiapanecos en busca de referencias al movimiento zapatista nos enseñó que, más allá del eco que éste les produjo en su calidad de creadores literarios, los obligó también a tomar partido como ciudadanos. Eraclio Zepeda y Efraín Bartolomé optaron por distanciarse de los rebeldes, aunque de modos y en momentos muy distintos; Juan Bañuelos, al contrario, decidió, desde el principio, buscar su cercanía. Zepeda y Bartolomé escriben, a fin de cuentas, desde la lejana capital del país y en la confortable y aséptica biblioteca de sus casas, convencidos que esta retirada es para ellos la única manera viable de seguir siendo creativos. Bañuelos también continúa escribiendo, pero al mismo tiempo se mueve por las montañas y selvas de Chiapas y saca su mejor inspiración de estas andanzas. Las posiciones encontradas de estos tres escritores reflejan, de alguna manera, los amores y odios que empezaron a desgarrar a la sociedad chiapaneca desde que el EZLN hizo su aparición en ella. Prejuicios y preferencias que siempre habían existido cobraron de repente una virulencia antes nunca imaginada. Sigue esta ruptura del tejido social cobrando su cuota diaria de enfrentamientos y alejamientos lamentables, a

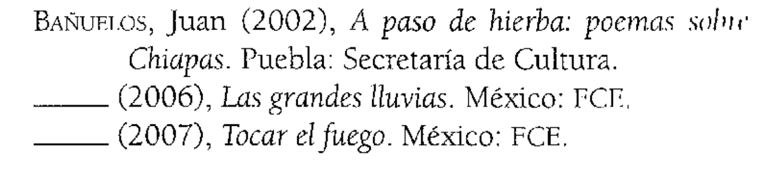
nivel personal, familiar y comunitario. Y esta polarización social parece querer seguir imperando un buen rato más, ya que ni el gobierno mexicano ni la comandancia zapatista dan visos de poder o desear retomar el diálogo de San Andrés. Bartolomé, en otra reflexión intercalada de su *Diario de guerra* (pp. 172-173), la ve operar de esta manera en su valle:

> Ricos contra pobres, indios contra ladinos,
> católicos contra protestantes, ocosingueros contra [oxchuqueros.
> Y todas las mezclas posibles de esas ocho [variables.
> Más las variables nuevas al interior de cada [categoría.
> ¿Una muestra?
> Va: indios pobres contra indios ricos.
> Ladinos pobres contra ladinos ricos.
> Indios pobres oxchuqueros contra ladinos [ocosingueros pobres.
> Indios pobres protestantes contra indios pobres [católicos.
> Protestantes ricos contra católicos ricos.
> Católicos ricos contra católicos pobres.
> Católicos ricos samuelistas contra católicos ricos [antisamuelistas.
> Ladinos ricos pacifistas contra indios pobres, [politizados y agresivos.
> Ladinos ricos, agresivos, católicos,
> conservadores,
> [antisamuelistas, ocosingueros, contra...
> Guerra de todos contra todos, en esta zona del [mundo que arde calladamente bajo la llovizna.

El escenario descrito por Bartolomé se limita a los roces sociales, religiosos y étnicos. Hay que añadirle las divisiones causadas a la convivencia por la militarización de la zona por tres actores enfrentados: insurgentes, soldados regulares, y paramilitares. Los tres escritores chiapanecos aquí discutidos estarán de acuerdo conmigo en decir que este diagnóstico aún no está completo si no le integramos también el desgarramiento producido por las rupturas de amistades personales y por las contradicciones que anidan en el corazón de cada quien. También estarán de acuerdo al verme recurrir al poeta romano Catullus para dar expresión a ese sufrimiento y concluir así este breve ensayo sobre la revuelta que causó en sus vidas y obras la rebelión zapatista:

> Odi et amo, quare id faciam, fortasse requiris.
> Nescio, sed fieri sentio et excrucior.
>
> Odio y amo, tal vez preguntes por qué lo hago.
> No lo sé, pero siento que así me sucede, y eso
> [me tortura.

Bibliografía


Bañuelos, Juan (2002), *A paso de hierba: poemas sobre Chiapas*. Puebla: Secretaría de Cultura.
_____ (2006), *Las grandes lluvias*. México: FCE.
_____ (2007), *Tocar el fuego*. México: FCE.

BARTOLOMÉ, Efraín (1995), *Ocosingo: diario de guerra y algunas voces*. México: Joaquín Mortiz.

_____ (1998), *Oro de siglos*. México: Praxis.

YOURCENAR, Marguerite (1974, 1977, 1988), *Le labyrinthe du monde*. Paris: Gallimard.

ZEPEDA, Eraclio (1994), "Viene de lejos" en Luis Humberto González (comp.), *Los torrentes de la sierra: rebelión zapatista en Chiapas*. México: Aldus, pp. 14-15.

Epílogo

Robin Lefere
Université Libre de Bruxelles
Bélgica

De los infinitos efectos generados por el (neo)zapatismo este pequeño volumen constituye una ínfima pero significativa muestra. Significativa porque, a pesar de algunos logros en los planos político y social, no cabe duda de que es en el ámbito de las ideas donde mayor impacto ha conseguido el zapatismo, y también porque buena parte de ese impacto se aprecia repasando las múltiples y diversas reacciones en los distintos ámbitos intelectuales, esto es, precisamente lo que han hecho de manera reflexiva y crítica las contribuciones que preceden, al mismo tiempo que ofrecen, indirectamente y ya con cierta perspectiva temporal, sus propias valoraciones.

Ahora bien, a pesar de las calidades intrínsecas del discurso zapatista, y en especial de los comunicados de Marcos, éstos nunca hubieran alcanzado, en el mismo ámbito académico, las repercusiones que han tenido si

no hubiera sido por la acción militar que acompañaban. Es ésta la que creó las condiciones para su difusión, la que les dio a las palabras todo su peso, y la que iba a garantizar su poder performativo. Inversamente, el discurso se convirtió en seguida en el complemento y en la coartada legitimadora de la acción militar, y finalmente en la principal acción. Es decir, el zapatismo ofrece un caso paradigmático para cualquier reflexión sobre las relaciones entre la acción (militar) y el discurso (político *lato sensu*), como sobre los poderes y los límites de la palabra; y Marcos ha encarnado esta problemática, al mismo tiempo que tal vez el tipo más acabado de intelectual comprometido —una problemática y un tipo que no podían sino fascinar a "los intelectuales" (en especial a los escritores y a los académicos), y como tales ofrecen una clave íntima para comprender, al menos parcialmente, entusiasmos, rechazos y recelos.

Quisiera puntualizar que Marcos no sólo ha sido el perfecto intelectual comprometido —el hombre de ideas que se ha convertido a la acción y que ha teorizado ésta, promoviendo concepciones o incluso conceptos que le interesan a la teoría política ("mandar obedeciendo", "preguntando caminamos", etcétera)— , sino uno de los pocos que lo fue a la manera de un escritor. En efecto, cuando se examinan las reacciones al zapatismo, llama la atención el que ningún protagonista del mundo literario haya reaccionado propiamente en cuanto escritor. Octavio Paz, Carlos Fuentes, Mario Vargas Llosa *et alii* expresaron sus respectivas razones en artículos de opinión, tan discutibles —por supuesto— como los de cualquier intelectual. Cuando el escritor se limita a ser un comentarista, no se

observa ningún aporte específico al debate de ideas. La posibilidad del aporte parece depender de la elaboración de un discurso novelístico o poético genuinos que, por una parte, rompan radicalmente con cualquier planteamiento ideológico (y si acaso se burlan de éstos) y, por otra parte, desarrollen su peculiar tematización (tan referencial como intertextual, tan afectiva como intelectual, perspectivista y aun polifónica).

Pues, curiosamente, aunque no fuera un escritor profesional y sí el portavoz de una acción política militarizada, en el contexto zapatista Marcos aparece como el tipo más propio del escritor comprometido. En primer lugar, en el mismo plano del comentario, de manera tan insólita como brillante, ha trasladado al ámbito altamente ideológico del discurso político más directamente comprometido el talante antiideológico del pensamiento literario, con el rico estilo correspondiente (donde destacan todos los recursos del humor y de la ironía), subvirtiendo el género e incluso creando uno nuevo, que por ser tan autocrítico resulta menos vulnerable (además de seductor, especialmente para los escritores y otros intelectuales). En segundo lugar, en 2004 se ha convertido en uno de los pocos escritores que han novelado el zapatismo y sus circunstancias; me refiero por supuesto a *Muertos incómodos*, que no representa, pues, un *ex cursus* anecdótico en la trayectoria de Marcos sino la explicitación de un aspecto fundamental de su obra. La novela es ostensiblemente política, con un enfoque que proclama la tapa posterior ("un descenso a los infiernos de los abusos del poder en México"), pero se inscribe reflexiva y humorísticamente en una tradición literaria (en especial la de la

novela policial que indaga en la realidad social), se afirma perspectivista en su mismo planteamiento (una novela a cuatro manos y dos intrigas), y huye de cualquier simplismo ideológico o moral. Resulta emblemático el capítulo IX (impar y por lo tanto de la pluma de Marcos), "El mal y el malo", que sistematiza el acercamiento al tema principal de la novela pero de una manera muy abierta, recopilando o inventando 19 definiciones ("El mal y el malo según..."), en las que creo pertinente destacar la de Manuel Vázquez Montalbán, "escritor catalán y crítico feroz de la derecha (y también de la izquierda)":

> No. No hay verdades únicas, ni luchas finales, pero aún es posible orientarnos mediante las verdades posibles contra las no verdades evidentes y luchar contra ellas. Se puede ver parte de la verdad y no reconocerla. Pero es imposible contemplar el Mal y no reconocerlo. El Bien no existe, pero el Mal me parece o me temo que sí. (En "Panfleto desde el planeta de los simios", p. 166).

Esta cita sintetiza muy bien el espíritu de la novela, con su característica mezcla de profundas convicciones y de maduro escepticismo. *Muertos incómodos* se publicó por primera vez como novela en abril de 2005, apenas dos meses antes de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona (a la que en cierta medida prefigura y también pone en perspectiva). Así, se afirmaba una apuesta brillantemente renovada por el poder de la palabra, tanto más notable en cuanto se hacía a pesar de los pesares, en un contexto de estancamiento y de hostigamiento, y con el sentimiento de que ya no bastaban las palabras.

Varios años han pasado, sin evolución sustancial, sin grandes debates públicos ya, y sí con el riesgo de una discreta victoria de los poderes fácticos —que no sería sino un fracaso para el país—. En esta circunstancia, ínfima pero significativamente, dentro de los modestos límites de la palabra académica, este pequeño volumen vuelve a promover una forma de diálogo.

Abreviaturas

Alena	Acuerdo de Libre Comercio Norteamericano
AMC	Academia Mexicana de las Ciencias (antes Academia de la Investigación Científica)
ANP	Áreas Naturales Protegidas
ARIC	Asociación Rural de Interés Colectivo
BM	Banco Mundial
Casifop	Centro de Análisis, Información y Formación Popular
CEDRSSA	Centro de Estudios para el Desarrollo Rural Sustentable y la Soberanía Alimentaria
CEISAL	Consejo Europeo de Investigaciones Sociales de América Latina
CELE	Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras
CESAT	Centro de Estudios Sobre Agricultura Tropical
CFE	Comisión Federal de Electricidad
Cieco	Centro de Investigaciones en Ecosistemas
Ciesas	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Cofolasa	Compañía Forestal Lacandona S. A.
Conacyt	Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
Conai	Comisión Nacional de Intermediación
Conanp	Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas

EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FCE	Fondo de Cultura Económica
INI	Instituto Nacional Indigenista
INIFAP	Instituto Nacional de Investigaciones Forestales y Agropecuarias
Inireb	Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos
ISI	Social Science Citation Index
OMC	Organización Mundial del Comercio
PAN	Partido Acción Nacional
PCM	Partido Comunista Mexicano
PCRA	Partido Comunista Revolucionario de Argentina
Pemex	Petróleos Mexicanos
PIB	Producto Interno Bruto
PPP	Plan Puebla Panamá
PRC	Partido de Refundación Comunista
PRD	Partido de la Revolución Democrática
PRI	Partido Revolucionario Institucional
Prodesis	Programa de Desarrollo Sustentable Integral de la Selva
PSOE	Partido Socialista Obrero Español
TLCAN	Tratado de Libre Comercio de América del Norte
UACM	Universidad Autónoma de la Ciudad de México
UAM	Universidad Autónoma Metropolitana
UCCS	Unión de Científicos Comprometidos con la Sociedad
UIA	Universidad Iberoamericana
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
URSS	Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas